

Il volume raccoglie gli atti del seminario svoltosi a Potenza nel novembre del 2016 e rappresenta il primo esito di un progetto di ricerca promosso dall'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* del Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal *Centro nazionale di studi leopardiani* di Recanati, d'intesa con la Biblioteca nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli e una rete di istituzioni universitarie italiane e straniere. L'obiettivo è quello di riflettere sulla relazione fra l'opera di Vico e quella di Leopardi, leggendo in particolare e congiuntamente la *Scienza nuova* e lo *Zibaldone*, senza però trascurare le tracce disseminate nelle altre opere, nonché l'individuazione delle fonti all'interno delle biblioteche di Vico e Leopardi. La ricerca, inoltre, testimonia della fortuna della *Scienza nuova* e della presenza di temi vichiani nel primo Ottocento, e mostra come Vico e Leopardi recepiscano nelle loro opere le potenzialità dei temi dibattuti in tutt'Europa. Tra questi il rapporto filosofia e poesia, l'analisi delle forme della conoscenza (vale a dire i concetti di "sapienza poetica", "favola", "mito"), gli aspetti e campi semantici del tema dell'immaginazione, il rapporto tra civiltà e barbarie, i temi relativi al linguaggio, quali "origine delle lingue", "linguaggio simbolico", "lingua e pensiero".

Maurizio Martirano è professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi della Basilicata e autore di numerosi lavori su Vico e la sua fortuna.

Manuela Sanna è Direttore dell'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* del CNR, autrice di numerosi lavori su Vico e l'ambiente vichiano e curatrice dell'edizione critica di diverse opere di Vico.

La presente stampa on demand riproduce l'edizione elettronica ISBN 9788890871238 accessibile all'URL http://www.ispf-lab.cnr.it/quaderni/2015_q05, e ne condivide la licenza CC BY-NC 3.0 IT.



Itinerari di ricerca intorno a Vico e a Leopardi: potenza e limitatezza dell'umana conoscenza

a cura di
Maurizio Martirano
Manuela Sanna



9 788890 871238

ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche

I QUADERNI DEL LAB

5

Supplemento al
Laboratorio dell'Isf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti

Collana I QUADERNI DEL LAB

Supplemento al *Laboratorio dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*

www.ispf-lab.cnr.it

ISSN Collana 2465-1338

Direzione: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

Comitato scientifico: Josep Martinez Bisbal (Universidad de Valencia), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli Federico II), Silvia Caianiello (ISPF-CNR), Maria Conforti (Università di Roma La Sapienza), Pierre Girard (École Normale Supérieure de Lyon), Matthias Kaufmann (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Girolamo Imbruglia (Università di Napoli L'Orientale), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Barbara Ann Naddeo (The City College of New York), Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II), Enrico I. Rambaldi (Università di Milano), Salvatore Tedesco (Università di Palermo), Maurizio Torrini (Università di Napoli Federico II), Amadeu Viana (Universitat de Lleida)

Redazione: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio (segretaria), Assunta Sansone

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, 2017

ISPF Lab

Consiglio Nazionale delle Ricerche

via Porta di Massa, 1

80133 Napoli

Copertina di Assunta Sansone

ISBN 9788890871238

I edizione: dicembre 2017

La pubblicazione di questo volume è stata resa possibile grazie ad un finanziamento ISPF CNR – Fondi Miur Prin 2009

Quest'opera è stata pubblicata online nel dicembre 2017 sotto licenza Creative Commons

“Attribuzione – Non commerciale 3.0 Italia”.

Ne sono libere la copia e la diffusione a scopo di studio,
a condizione dell'indicazione completa della paternità e della licenza.

**Itinerari di ricerca intorno
a Vico e a Leopardi:
potenza e limitatezza
dell'umana conoscenza**

a cura di
Maurizio Martirano e Manuela Sanna

ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Sommario

Maurizio Martirano – Manuela Sanna <i>Un progetto di ricerca</i>	p. 7
Maurizio Martirano <i>Poesia e filosofia: intorno al rapporto tra Vico e Leopardi</i>	11
Stefano Gensini <i>Fantasia e immaginazione tra Vico e Leopardi: lo spazio “naturale” del linguaggio</i>	45
Maria Donzelli <i>Corporeità e immaginazione nella sapienza poetica di Vico</i>	75
Roberto Lauro <i>Sulle lingue: premesse per un confronto tra Vico e Leopardi</i>	89
Antonio Panico <i>Sul corpo. Un confronto tra Vico e Leopardi</i>	111
Fabiana Cacciapuoti <i>Il microtrattato sul fuoco nello Zibaldone di pensieri di Giacomo Leopardi: osservazioni sull’origine del genere umano</i>	127
Maria Teresa Imbriani <i>Storia di un recupero: Emanuele Gianturco, Francesco Torraca e i manoscritti napoletani di Leopardi</i>	141
Giovanni Scarpato <i>Vita e morte delle nazioni. La centralità di Roma antica tra Vico e Leopardi</i>	171
Anna Di Somma <i>La realtà umana tra disvelamento e fondazione: l’incidenza di Vico e Leopardi nell’antropologia di Ernesto Grassi</i>	211
Profili degli Autori	237
Abstract	245

Maurizio Martirano – Manuela Sanna

Un progetto di ricerca

Il seminario tenutosi nel novembre 2016 a Potenza presso l'Università degli Studi della Basilicata è stato pensato e dedicato alla riflessione su alcuni tra i più significativi percorsi e orientamenti di ricerca intorno al pensiero di Giambattista Vico e a quello di Giacomo Leopardi, nell'evidente e non sempre sottaciuta convinzione che questi due rappresentanti eccellenti della cultura classica italiana abbiano qualcosa da dirsi e ancora qualcosa da dirci. L'idea del seminario non è nata in maniera estemporanea, ma ha assecondato e formalizzato in qualche modo l'ipotesi, ormai già alacremente avviata, di un più vasto progetto di lavoro che avvicini il pensiero di questi due autori, e che è nato alla luce di una convenzione stipulata nel 2013 tra l'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* del Consiglio Nazionale delle Ricerche e il *Centro nazionale di studi leopardiani* di Recanati, rappresentato sapientemente da Fabiana Cacciapuoti – vera anima del progetto – per realizzare una ricerca sull'opera di Vico e di Leopardi e sulle relazioni fra i due. Il connubio tra le due istituzioni ritrova un antecedente originario nella precedente stesura di un protocollo d'intesa del 2014 tra la Biblioteca nazionale "V. Emanuele III" di Napoli e l'Istituto del Cnr, che ha così avviato un processo di messa in rete delle produzioni digitali del patrimonio vichiano in possesso della Biblioteca all'interno del *Portale Vico* dell'Ispf; operazione che aveva istituzionalizzato e rafforzato rapporti antichi e assai proficui.

Il progetto – nato alla luce di pochi studi da annoverare sul tema e di altrettanto poche vicinanze ed assonanze filologicamente accertabili, così come invece di numerosi e fortemente suggestivi ed evocativi riferimenti indiretti –, che è diventato su-

bito comune e condiviso con molte altre realtà istituzionali (come per l'appunto il Dipartimento di Scienze umane dell'Università degli studi della Basilicata) e con un certo numero di studiosi, si è dato come obiettivo quello di riflettere sulla relazione fra l'opera di Vico e quella di Leopardi, leggendo in particolare e congiuntamente la *Scienza nuova* e lo *Zibaldone*, ma non solo, e ritrovandone matrici affini. Una più puntuale descrizione dell'intento perseguito è stata offerta al pubblico nel mese di novembre del 2015 tra le suggestive sale della Biblioteca Nazionale di Napoli, vale a dire nel luogo emblematico che conserva gli autografi di entrambi i pensatori, dal momento che – come si sa – la Biblioteca è depositaria sia delle *Carte Villarosa*, autentico tesoro per i vichisti costituito dall'eredità documentaria lasciata da Gennaro Vico al marchese Carlantonio De Rosa, variamente confluita negli *Opuscoli* del Villarosa; sia delle carte leopardiane, lascito di Antonio Ranieri, custode degli autografi dell'amico Giacomo. In questa occasione Andrea Battistini e Antonio Prete sono intervenuti dando vita alla manifestazione dal titolo chiarissimo *Giambattista Vico e Giacomo Leopardi. Un progetto di ricerca*, che ha lasciato anche spazio per definire e illustrare le possibili direzioni della ricerca, le quali sicuramente rappresenteranno interessante materia di studio; tra queste l'analisi delle forme della conoscenza, vale a dire i concetti di “sapienza poetica”, “favola”, “mito”, gli aspetti e campi semantici del tema dell’immaginazione, il rapporto tra civiltà e barbarie (sul quale si è tenuto sempre nel mese di novembre a Milano, organizzato dall'Ispf, un convegno internazionale dal titolo *Barbarie in età moderna e contemporanea*), i temi relativi al linguaggio, quali “origine delle lingue”, “linguaggio simbolico”, “lingua e pensiero”, nonché l'individuazione delle fonti all'interno e nel vivo delle biblioteche di Vico e Leopardi.

Il progetto non ci è sembrato e non ci sembra peregrino, né tanto meno pretestuoso: non si tratta banalmente di mettere insieme due autori che presentano assonanze lessicali e tematiche, quanto piuttosto di seguire, sulle tracce di comuni e analoghe af-

fermazioni, la strada che porta a Vico e al vichismo nell'Italia post-napoleonica. La ricerca finisce per rendere testimonianza della fortuna della *Scienza nuova* nel primo Ottocento e del ricorrere di temi vichiani nello stesso periodo da un lato, così come di dimostrare come Leopardi recepisca nella sua opera le svariate potenzialità dei temi dibattuti in tutt'Europa. Lente d'ingrandimento dei passaggi cruciali è sicuramente rappresentata dal movimento degli esuli napoletani in epoca risorgimentale, la rivoluzione napoletana del 1799 e la conseguente diaspora dei patrioti napoletani, che segna la fase più elevata di diffusione dell'opera vichiana. Così come centro propulsore e generatore viene individuato nella presenza a Milano di Francesco Saverio Salfi, di Francesco Lomonaco, di Vincenzo Cuoco e di Vincenzo Monti, che furono anche tramiti determinanti per la conoscenza della filosofia vichiana da parte di Foscolo e Manzoni, considerato non a caso da Ungaretti quasi un discendente di Vico.

Numerose e d'innegabile interesse storico-filosofico le figure che funsero da raccordo tra i due, e tra queste – per citarne una tra le più significative e le meno ricordate – quella di Melchiorre Cesarotti, presenza assodata nel rapporto con Vico e pensatore dell'area padovana noto e letto da Leopardi. Personaggio poco studiato, ad eccezione di un bel lavoro di Battistini¹, autore di quel *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica* del 1762, del quale «è incontestabile l'importanza della sua mediazione per Foscolo e per Leopardi, che nello *Zibaldone* cita sia Ossian, sia la sua *Iliade*»², Cesarotti presenta comunanze lessicali forti con Vico, e una comune disposizione alla ricostruzione del cammino dell'umanità attraverso le istituzioni, filtrata anche attraverso la figura decisiva di Rousseau, del quale in quegli anni usciva l'*Essai sur l'origine des langues*.

¹ A. Battistini, *Il Vico "resumiano" di Melchiorre Cesarotti*, in Id., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 301-360.

² Ivi, p. 356.

Il progetto si animerà percorrendo gli anni della diffusione delle opere di Vico in Italia e in Europa, seguendo le piste battute da autori che possono avere verosimilmente fatto leggere l'opera vichiana a Leopardi, ripercorrendo le voci che animano le riviste dell'epoca e in particolare il fiorentino Gabinetto Vieusseux e riprendendo in mano le copie materiali che Giacomo Leopardi sicuramente vide e consultò. Dal punto di vista materiale, una copia dell'edizione della *Scienza nuova* del 1744 nell'edizione milanese del Truffi del 1831 trova posto nella biblioteca cui accedeva il giovane Leopardi, anche se copie della maggiore fatica vichiana ben circolavano già da tempo. Basti ricordare la stampa sempre milanese del 1801 nella collana dei Classici italiani, che costituiva un'espressione chiara del movimento degli esuli napoletani, che ebbero il merito di fare da tramite nel passaggio della *Scienza Nuova* a Vincenzo Monti, e attraverso questi probabilmente a Foscolo e Manzoni; così come quella – preziosa per la ricostruzione della diffusione in territorio francese – edita da Jules Michelet con quel suggestivo titolo che avrebbe fortemente condizionato e affascinato le successive generazioni, di *Philosophie de l'histoire*. Opera che viene considerata contenere in germe tutti i lavori dell'età moderna, seguita dalla prima traduzione completa in lingua francese del 1844 ad opera di Cristina Belgioioso.

Dopo il primo incontro pubblico napoletano, queste giornate di studio del 2016 organizzate a Potenza grazie anche alla disponibilità dell'amico Paolo A. Masullo, direttore del Dipartimento di Scienze umane, hanno rappresentato un'importante occasione di scambio e una testimonianza viva della passione e della convinzione con la quale muove i primi passi questo progetto, che ci auguriamo davvero possa portarci lontano.

Maurizio Martirano

Poesia e filosofia: intorno al rapporto tra Vico e Leopardi

La rilevanza della questione al centro di queste pagine m'impone di dichiarare rapidamente gli stretti limiti all'interno dei quali intendo muovermi. Innanzitutto bisogna premettere che gli studiosi che si sono occupati del rapporto tra Vico e Leopardi lo hanno fatto sempre con estrema prudenza, insistendo in particolare sul fatto che una relazione può essere istituita soprattutto dal punto di vista delle suggestioni simboliche che essa è in grado di suscitare, costruendola quindi sulla possibilità di individuare qualche elemento comune in due autori che restano di fatto lontani l'uno dall'altro¹. Nelle osservazioni che seguono, ribadendo la necessità

¹ Su questo, per esempio, cfr. S. Givone, *Filosofia, poesia e mito in Vico e Leopardi*, in «Filosofia95», a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 101. Più recentemente Antonio Prete ha parlato di una «prossimità [...] in un pensare che mette al centro la dimensione della *poiesis*, e cerca la sua radice e i suoi modi nell'antico», e ha indicato una serie di questioni comuni che costituiscono la «sostanza di un pensare, e di un poetare» (A. Prete, *Appunti su Vico e Leopardi*, in «La Z di Zibaldoni», 27/03/2013, che si legge in <<https://www.zibaldoni.it/2013/03/27/appunti-su-vico-e-leopardi>>). In un altro recente contributo Prete ha confermato quest'impostazione: «Non il parallelo, e neppure l'eredità sono figure che possiamo invocare nel tracciare le linee di un rapporto di Leopardi con Vico. Solo la corrispondenza di interrogazioni e pensieri, la condivisione di punti d'osservazione, la prossimità di uno sguardo, possono delineare la forma di un dialogo. Ci sono delle fonti, nello *Zibaldone* leopardiano, che trascorrono come rivoli carsici e hanno pochissime emersioni di superficie: tra queste Montaigne e Vico. Sollecitano pensieri, interlocuzioni, repliche, restando sottotraccia, e fuori scena» (Id., *Vico, Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante*, in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, p. 20. Va anche ricordato che un altro autorevole studioso leopardiano, Walter Binni, ha messo l'accento sul fatto che, in generale, la formazione personale e storica di Leopardi non è alimentata dalle fonti, ma da «suggestioni e stimoli ideativi,

di una simile prospettiva – ancora più indispensabile per chi si avvicina per la prima volta alla complessità degli argomenti e dei problemi affrontati dal poeta di Recanati – si è cercato di indagare quel possibile nesso attraverso due diversi percorsi. Da una parte, considerando la circolazione e la diffusione del pensiero del filosofo, tenendo soprattutto in considerazione le corrispondenze tra la *Scienza nuova* e l'autobiografia (che vanno considerate all'interno di un contesto che, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, ha inteso quasi unanimemente il filosofo napoletano come una delle principali “menti” della nazione, ragion per cui il suo nome lo si trova citato nelle opere e nei saggi di studiosi appartenenti ad ambiti culturali diversi). Da questo punto di vista, pur senza poter avanzare ipotesi precise su quando Leopardi abbia cominciato a leggere Vico, non si può sfuggire alla sensazione che il poeta, lettore onnivoro, sia ben presto entrato in contatto con autori che conoscevano, o facevano riferimento al filosofo napoletano², alcuni dei quali hanno avvertito anche

immaginosi, linguistici», una considerazione che, almeno in relazione a Vico, viene rafforzata dalla difficoltà a stabilire quando il poeta di Recanati comincia a leggere il filosofo napoletano (W. Binni, *Leopardi, Scritti 1964-1967*, Firenze, Il Ponte Editore, 2014, p. 27, che qui si legge da <https://www.fondowalterbinni.it/biblioteca/leopardi_1964-1967.pdf>).

² A questo riguardo mi sembra importante ricordare l'osservazione di Sebastiano Timpanaro che ha messo in luce come i grandi nomi della storia del pensiero non siano sufficienti per spiegare Leopardi, il quale «dialogò idealmente, sì, con questi grandi autori, ma visse a contatto diretto (personale o epistolare) con ambienti italiani, che furono dapprima lo Stato pontificio (Recanati, cioè Monaldo col suo enciclopedismo illuministico-reazionario e le sue pose da *ultra*; il classicismo marchigiano-romagnolo, cioè Francesco Cassi e Giulio Perticari; Roma, cioè il poligrafo arruffone Francesco Cancellieri e lo zio Carlo Antici, reazionario ma non così grettamente municipalista come Monaldo: reazionario che sapeva il tedesco e voleva fare del nipote un campione della Restaurazione al livello europeo); poi Milano (cioè le scoperte del Mai che dettero impulso alla filologia leopardiana, e la battaglia tra classicisti e romantici, e l'amicizia col maggiore rappresentante del classicismo illuminista, Pietro Giordani, mentre il classicista reazionario Giuseppe Acerbi aveva subito osteggiato Leopardi); poi ancora l'antiquaria romana; poi l'ambiente bolo-

l'esigenza di un'edizione completa delle sue opere. Dall'altra, accennando ad una questione – qui trattata per un breve arco cronologico e con riscontri testuali limitati solo a qualche opera – che permette di avvicinare più fondatamente Vico e Leopardi, i quali, seppure da prospettive differenti, sono interessati ad alcune problematiche comuni. Tra queste la distinzione poesia-filosofia, che può essere declinata attraverso la distanza che separa la ragione poetica dalla ragione metafisica, da cui prende avvio anche il discorso intorno al processo di civilizzazione del genere umano, e che rappresenta uno dei motivi su cui la nostra tradizione culturale ha costruito i propri originali caratteri, animata dalla consapevolezza della necessità di un pensare “contaminato” dalla eterogeneità delle cose e delle sensazioni, immerso nelle apparenze e nella ricerca del verosimile.

1. Sono molteplici i modi attraverso cui studiare la ricca e complessa storia della fortuna di Vico nella cultura italiana ed europea, che può essere indagata sia dal punto di vista dell'influenza storiografica, sia da quello del repertorio di immagini e di forme mitico-simboliche presenti all'interno delle tradizioni letterarie e filosofiche. Due prospettive che si mostrano sin dall'inizio allo studioso che si occupa del filosofo napoletano e che rivelano come la sua azione, al di là di qualsiasi discorso sull'isolamento culturale a cui è stato condannato e sulle “astruserie” dei suoi lavori³, si sia imposta all'attenzione del mondo scientifico in parti-

gnese; fino alle ultime esperienze, aspramente polemiche, del cattolicesimo liberale e fiorentino» (S. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, presentazione di A. Prete, Chieti, Edizioni Solfanelli, 2015, pp. 27-29).

³ L'isolamento vichiano e le oscurità del linguaggio sono più volte indicati nei testi e nelle recensioni che si occupano di Vico o di autori di ispirazione vichiana. Per fare solo un esempio, si veda la recensione, apparsa sulla «Biblioteca Italiana» (una rivista ben conosciuta da Leopardi) del 1818, al testo di Cataldo Jannelli, *Sulla natura e necessità della Scienza delle cose e delle Storie umane. Saggio di Cataldo Jannelli* («Biblioteca italiana», 1818, settembre, pp. 289-306), dove

colare dopo la seconda metà del XVIII secolo, quando il nome di Vico comincia ad essere conosciuto in molti ambienti culturali, che hanno diversamente contribuito a mettere in circolazione le sue idee. Tuttavia, la fama che Vico raggiunge, fino a diventare agli inizi del XIX secolo uno tra i filosofi italiani più noti, si scontra con il problema della difficoltà di reperire le sue opere, di interpretare correttamente quei testi ricchi e complessi, contrassegnati da una forma di meditazione che, soprattutto nelle *Scienze nuove*, si rivela tormentata e mai definitiva. Numerose sono le testimonianze che potrebbero essere richiamate per mostrare l'avvertita necessità di promuovere edizioni delle opere del filosofo: «Quanto sarebbe desiderabile che fossero riunite in una elegante ristampa le dottissime e sublimi opere di Vico, tanto Italiane che Latine, completando la *Scienza nuova* dell'ultima edizione originale coi tre passi importantissimi della prima del 1725 cui l'autore si riferisce, e rischiarendo con opportune note le frequenti difficoltà di un'astrusa elocuzione! Con ciò si faciliterebbe lo studio delle dottrine di uno de' maggiori geni d'Italia, che attualmente sono quasi sconosciute; e si avrebbe pure occasione di rivendicare al nostro Vico i non indifferenti plagati di cui s'ornarono diversi autori nazionali ed oltramontani»⁴. In questo caso l'estensore della nota mette in luce come l'opportunità di preparare un'edizione delle opere sia da ritenersi indispensabile anche per frenare un uso troppo disinvolto delle idee vichiane, le quali (lasciando sullo sfondo il discorso, che qui non si può fare, sulle incidenze degli altri lavori), si diffondono, tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, seguendo almeno due linee fondamentali: da una parte, quella segnata dalle letture e dalle interpretazioni delle diverse redazioni delle *Scienze nuove*, in particolare la prima e

Vico è ampiamente trattato fino a spingere l'estensore della recensione a scrivere: «Vico trovando una *Scienza nuova* dovette assai più presentire e indovinare, che dimostrare con evidenza e provare con rigore» (p. 298).

⁴ Cfr. *Notizie di G. Filangieri*, in «Scrittori Classici Italiani di Economia Politica», tomo XXXII, 1804, p. 13n.

la terza; dall'altra, quella che risente dell'incidenza dell'autobiografia, che nelle edizioni del primo Ottocento viene offerta al pubblico insieme al capolavoro vichiano, come avviene per quella proposta dalla Tipografia de' Classici Italiani⁵. Il nesso, nella

⁵ Notizie in F. Calitti, *Le biblioteche "patrie" degli scrittori. Trasformazioni e tendenze fra Sette e Ottocento*, in *La letteratura degli Italiani: rotte, confini, passaggi*, a cura di A. Beniscelli (et alii), Novi Ligure, Città del Silenzio edizioni, 2012, pp. 169 e sgg. Il piano della Tipografia de' Classici Italiani prevedeva la pubblicazione di circa 250 opere, ma non ebbe un particolare successo nel mercato editoriale dell'epoca, e le copie del capolavoro vichiano ben presto divennero irrimediabili. Dopo l'edizione napoletana della *Scienza nuova* del 1811 presso Gaetano Eboli, la Tipografia di Giovanni Silvestri diede nuovamente alle stampe l'opera nel 1816 all'interno della «Biblioteca scelta di opere italiane antiche e moderne», introducendola con una breve nota de «Lo stampatore», nella quale si insisteva sulla necessità di portare a termine un più ampio progetto editoriale che avrebbe dovuto consentire anche la pubblicazione di altri lavori, come la traduzione italiana del *De antiquissima*. Va ricordato anche che nel 1817 la tipografia Masi di Napoli pubblicava l'edizione del 1725 con le annotazioni di Salvatore Gallotti, seguite da un sommario della terza edizione compilato da Giuseppe De Cesare. Un'edizione accurata che riportava alcune varianti vichiane – che il Gallotti trascriveva da una copia dell'opera da lui stesso posseduta – e una lettera inedita indirizzata al padre Vitry. La scelta di puntare sull'edizione del '25, oramai rarissima sul mercato editoriale, era giustificata dal fatto che essa «supera senza dubbio in evidenza, ed in semplicità» le altre due edizioni (p. V), in quanto utilizza un ordine analitico, adopera una scrittura meno difficile e «un metodo più adatto alla comune intelligenza» (p. VII). Queste pubblicazioni precedono l'edizione dell'intero corpus vichiano curata da Giuseppe Ferrari, la quale, realizzata dal principale editore leopardiano, Antonio Fortunato Stella, sarebbe stata il punto di riferimento degli studi vichiani per tutto l'Ottocento (su questo sia consentito rimandare a M. Martirano, *Giuseppe Ferrari editore ed interprete di Vico*, Napoli, A. Guida, 2001). All'interno del contesto delle prime riedizioni ottocentesche va messo in luce come la pubblicazione, in quattro volumi, delle carte vichiane, le «piccole cose» raccolte da Carlo Antonio de Rosa marchese di Villarosa, appare un evento rilevante, che ha avuto risonanza anche sulle riviste dell'epoca. Infatti, per fare un esempio, gli *Opuscoli villarosani* sono presentati sulla «Biblioteca Italiana» dove, seguendo soprattutto il filo del racconto autobiografico, si definisce il filosofo un autore «sottilmente metafisico, simbolico, figurato, ridondante di vocaboli comuni bensì, ma usurpati in senso dal comune affatto diverso» («Biblioteca Ita-

circolazione delle idee vichiane, tra autobiografia e scienze nuove, con il conseguente consolidamento di alcune immagini del filosofo napoletano che rimarranno tipiche per lungo tempo, è alimentato dal racconto e dal percorso interpretativo che Vico stesso offre delle sue opere, e che in alcuni luoghi costituisce una chiave di accesso al complesso intrigo di questioni e di problemi posti dalle *Scienze nuove*, consentendone una lettura centrata in

liana», anno IV, tomo XIII, gennaio, febbraio e marzo 1819, p. 28). Più in generale, il giudizio complessivo sull'opera vichiana non è lusinghiero, in quanto essa è accusata di oscurità, ottenebrata «dalle sottigliezze scolastiche» e smarrita «tra i sogni del Platonismo», e pur tuttavia in grado di far intravedere i lampi «di profondo sapere e acuta filosofia». «Ne si dica già che tanto sono sublimi gli argomenti da lui trattati che era mestieri coniare un nuovo frasario, e che la comune favella vien meno sotto il peso di que' concetti. Baje e ciance son queste, e soverchierie di pedanti, imperocché la prima cura di chi scrive quella è di farsi intendere, e ciò si può ottimamente ottenere usando i vocaboli italiani secondo il valore che hanno» (p. 32). Gli *Opuscoli villarosiani* sono recensiti anche dal «Giornale Enciclopedico di Napoli» nel dicembre del 1818, dove, elencando le caratteristiche principali del pensiero vichiano, si insiste sul nesso filosofia-filologia, sui principi di umanità, sulla natura del mondo civile delle nazioni, delle prime religioni e delle favole, oltre che sul fatto che le opere minori di Vico vengono pubblicate nel momento in cui la sua scienza costituisce «l'oggetto più prezioso degli studi», quegli studi umani e filosofici nei quali si stava realizzando una «rivoluzione» preparata proprio da Vico (cfr. «Giornale enciclopedico di Napoli», t. IV, dicembre 1818, pp. 375-377; la recensione è siglata S.C. Sullo stesso giornale, nel t. I, 1818, compare anche una recensione all'edizione del 1725 curata da Salvatore Gallotti nel 1817, pp. 68 sgg.). Va segnalato, infine, che ancora nel 1819 il giornale «Il Conciliatore», foglio scientifico letterario edito a Milano da Vincenzo Ferrario, nel numero 102 del 22 agosto, pubblica, anonimo, un profilo di Vico dal quale emerge come Genovesi sia stato il primo ad occuparsi seriamente del suo pensiero, seguito da Duni (in relazione alla giurisprudenza romana), Cesarotti (in relazione alla questione omerica) e Parini, che lo diffuse tra i suoi allievi milanesi. Tuttavia, i principali interpreti della riflessione vichiana sono indicati in Filangieri, Pagano, Cuoco e Romagnosi, i quali, grazie anche alle riedizioni della *Scienza nuova* (vengono ricordate quelle milanesi del 1801 e 1816 e quella napoletana del 1811), hanno dato un contributo importante alla sua diffusione nella cultura italiana.

particolare sul tema delle «origini delle lingue», sull'importanza della poesia nel processo di civilizzazione dei popoli, sulla funzione ermeneutica delle arti poetiche accordata con le conoscenze archeologiche, antropologiche, glottologiche e storico-letterarie, che poi sono alcuni dei nodi cruciali della nuova scienza vichiana.

Com'è noto il racconto autobiografico, che ha il proprio *climax* nella formulazione delle *Scienze nuove*, si conforma in linea di massima ai canoni imposti dal modello settecentesco, a partire dal criterio di oggettività evidenziato dall'uso della terza persona, e, soprattutto, dallo stretto nesso tra “storia degli ingegni” e “metodo degli studi”, che sta alla base del *Progetto ai letterati d'Italia per iscrivere le loro vite* di Giovan Artico di Porcia⁶. E tuttavia la ricostruzione appare contrassegnata da una sorta di forza creativa legata al *facere* dell'uomo moderno – che dai chiostri passa al mondo delle accademie – coniugata con le esperienze personali di vita compiute dal filosofo, che si presenta ai lettori come condannato ad accettare una condizione di solitudine e di sofferenza dovuta all'isolamento culturale al quale è costretto, temperato solo dal dialogo con alcuni studiosi italiani e stranieri⁷. Non si vuole ora indagare l'influenza esercitata dal modello del racconto vichiano di sé⁸, ma mettere in luce la centralità del nesso scienze nuove-

⁶ Sul genere autobiografico, in particolare nella Napoli del XVIII secolo, si veda M. Guglielminetti, *Per un'antologia degli autobiografi del settecento*, in «Quaderni d'Italianistica», 4, 1986, pp. 140-151.

⁷ Su questo cfr. F. Lomonaco, *Introduzione* a G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, Napoli, Diogene Edizioni, 2012, p. 16.

⁸ Va a mio giudizio segnalato il fatto che la centralità attribuita dagli studiosi tra fine XVIII e inizi XIX secolo alla, quasi irreperibile, edizione del 1725, è anche dovuta all'azione svolta dall'opera del 1728, la quale, insieme soprattutto con quelle editate dagli scrittori meridionali, ha segnato «l'incipit del nostro autobiografismo settecentesco» (cfr. S. Costa, *Alfieri autobiografo e l'autocoscienza narrativa*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXXII, 1978, 3, p. 390), che in Vico è il risultato dell'azione del filosofo e dello storico, capace di cogliere se stesso nell'ordine degli eventi che accadono e dell'analisi razionale costruita per spiegarli e comprenderli, e che avvicina la poesia come

autobiografia⁹ (che, come detto, lascia volutamente sullo sfondo l'apporto delle altre importanti opere, in particolare il *De antiquissima*¹⁰) in quanto momento originale della circolazione di Vico nella cultura italiana. Una considerazione che va integrata con l'osservazione che l'area geografica nella quale le problematiche vichiane attecchiscono e si diffondono in maniera forte è soprattutto quella del lombardo-veneto, dove giungono anche per la mediazione degli esuli meridionali. Venezia (per le note vicende editoriali legate all'autobiografia e alla fallita edizione della *Scienza nuova*), Padova, Pavia, Milano sono, infatti, i centri principali di

l'orizzonte emotivo ed intellettuale in grado di rivelare l'uomo. Come è stato osservato «l'autobiografia moderna deve la sua nascita al senso del divenire e della storia, garante dell'ascolto dei particolari», che in Vico si collega ad un ordine universale provvidenziale (cfr. A. Battistini, *Lo specchio d Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 82).

⁹ È opportuno ricordare qualche passaggio della *Vita scritta da se medesimo*, come, per esempio, quello in cui, a proposito dell'edizione del '25, Vico afferma di aver scoperto «questa nuova Scienza in forza di una nuova arte critica da giudicare il vero negli autori delle nazioni medesime dentro le tradizioni volgari delle nazioni che essi fondarono», ripartendone i principi in due parti, «una delle idee, un'altra delle lingue». «E per quella dell'idee, scuopre altri principi storici di cronologia e geografia, che sono i due occhi della storia, e quindi i principi della storia universale, c'han mancato finora. Scuopre altri principi storici della filosofia, e primieramente una metafisica del genere umano, cioè una teologia naturale di tutte le nazioni, con la quale ciascun popolo naturalmente si finse da se stesso i suoi propri dei per un certo istinto naturale che ha l'uomo della divinità, col cui timore i primi autori delle nazioni si andarono ad unire con certe donne in perpetua compagnia di vita, che fu la prima umana società de' matrimoni; e si scuopre esser stato lo stesso il gran principio della teologia de' gentili e quello della poesia de' poeti teologi, che furono i primi nel mondo e quelli di tutta l'umanità gentile» (G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 55).

¹⁰ Com'è noto il *De antiquissima* fu tradotto in italiano, secondo Croce da Vincenzo Monti, nell'edizione milanese del 1816 di Giovanni Silvestri (ristampata a Napoli l'anno dopo) seguendo un manoscritto fornito all'editore da Giandomenico Romagnosi (B. Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta da F. Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1947, vol. I, p. 17).

irradiazione dell'opera del filosofo, grazie in particolare all'azione esercitata da Clemente Sibilotto, Giovanni Antonio Gardin, Francesco Maria Colle e Melchiorre Cesarotti nel seminario padovano¹¹, o a quella di Ugo Foscolo, Vincenzo Monti e Aurelio de'

¹¹ Cfr. G. Santinello, *Vico e Padova nel secondo Settecento* (Sibilotto, Gardin, Colle e Cesarotti), in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, Olschki, 1982, pp. 77-89. Più recentemente: D. Tongiorgi, *L'eloquenza in cattedra. La cultura letteraria nell'Università di Pavia dalle riforme teresiane alla Repubblica Italiana (1769-1805)*, Bologna, Cisalpino, 1997; G. Francioni, *Una filosofia civile. Contributo alla storia dell'Università di Pavia tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento*, Prolusione tenuta nell'Aula Magna dell'Università di Pavia, pubblicata in *Università degli Studi di Pavia – 12 dicembre 2002 – Inaugurazione dell'Anno Accademico 2002-2003*, Pavia, 2003, pp. 55-74 (qui si legge da <<https://www.giannifrancioni.it/wp-content/uploads/2013/07/Una-filosofia-civile-Contributo-alla-storia-dell'Università-di-Pavia-2002.pdf>>). L'importanza dell'area veneta viene confermata anche dal marchese di Villarosa, il quale dedica il primo volume degli *Opuscoli* al prefetto della Biblioteca Reale di Venezia Iacopo Morelli, con cui era entrato in contatto nella ricerca degli inediti vichiani. In una lettera del 28 agosto 1813 Morelli, infatti, dichiara di non possederne e ricostruisce rapidamente alcuni passaggi a lui noti dei manoscritti giunti al padre Lodoli: «Le carte del P. Lodoli dopo la di lui morte furono trasportate per ordine del Governo nell'Archivio Segreto della Repubblica, ed ivi andarono a male per guasto di pioggia. Come si rileva dalle Memorie intorno alla Vita del Lodoli premesse agli Elementi dell'Architettura Lodoliana dal Cav. Andrea Memmo compilati e dati a stampa in Roma nel 1786. Presso li suoi frati non erano restati li di lui mss., ed io, che desiderava di vederli, per esperienza l'ho conosciuto. V'è un opuscolo *Cosmae Meii Disquisitio in J.B. Vici de Feudorum origine opinionem. Patavii 1754 in 4*. Non ho quest'opuscolo, che non mi sono mai presa cura di possedere, perché mi parve che non la meritasse. Se costui non v'è ed ella voglia averlo, lo cercherò, ma non so poi se mi riuscirà di trovarlo» (cfr. *Lettere indiritte al Marchese di Villarosa da diversi uomini illustri raccolte e pubblicate da Michele Tarsia*, Napoli, Porcelli, 1844, p. 260). Lo scambio epistolare, di cui ci è rimasta qualche traccia, mostra come le missive si concentrassero, da una parte, sull'*Autobiografia* vichiana (tema particolarmente importante in ambiente veneziano), dall'altra, come testimonia una lettera dell'11 maggio 1816, su alcune interessanti notizie bibliografiche, come quelle che Morelli fornisce in relazione a Vico suggerendo la lettura di Bonafede e Corniani, o, ancora, come si legge nella lettera del 18 luglio, di Vincenzo Ariano, Origlia, Barbieri, Francesco Lomonaco, Fabroni, oltre a ricordare la citazione di Cesa-

Giorgi Bertòla¹² a Pavia. Inoltre, va tenuto presente che alcuni tra loro erano entrati in contatto con le idee di quei patrioti napole-

rotti nell'*Iliade*, la Prolusione *Sulla necessità dell'eloquenza* stampata a Milano dal Monti nel 1804, e l'opera di Diego Vincenzo Vidania (cfr. ivi, pp. 266-267, 270). Interessante anche l'altra dedica degli Opuscoli di Villarosa, quella all'archeologo perugino Giovan Battista Vermiglioli (alcuni lavori dell'archeologo perugino sono pubblicati sull'«Antologia»), e che si legge nel terzo volume – che raccoglie le poesie di Vico – dove si mette in luce come, a differenza degli orientamenti all'epoca più attuali, in particolare quelli di Frugoni e di Cesarotti, il canone vichiano fa riferimento al modello classico del Petrarca e del Della Casa. Vermiglioli può essere considerata una traccia interessante anche in relazione a Leopardi in quanto l'epistolario del poeta di Recanati mostra che il 12 novembre 1828 egli era giunto a Perugia con una lettera di Vieusseux proprio per l'archeologo (*Tutte le Opere di Giacomo Leopardi*, a cura di F. Flora, Milano, Mondadori, 1949, vol. II, p. 886), il quale in una missiva a Villarosa del 4 agosto 1821, gli ricordava «ciò che il Monti dice nelle sue Prolusioni in ordine al suo Vico» (*Lettere indiritte al Marchese di Villarosa da diversi uomini illustri raccolte e pubblicate da Michele Tarsia*, cit., p. 464). D'altra parte Cesarotti e Monti sono un altro indizio di un possibile legame tra Vico e Leopardi, il quale, com'è noto, proprio a Monti aveva dedicato nel 1818 le sue prime canzoni.

¹² In particolare sul vichismo di Foscolo, M. Mazzacurati, *Retaggi vichiani nella filologia e nella storiografia del Foscolo*, in *Foscolo e la cultura meridionale*, a cura di M. Santoro, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1980, pp. 42-64 e C. Del Vento, *Un allievo della rivoluzione. Ugo Foscolo dal «noviziato letterario» al «nuovo classicismo»*, Bologna, Clueb, 2003, che ha sostenuto che è stata «la cultura veneta, prima di quella napoletana, a lasciare a Foscolo in eredità l'interesse vichiano per la poesia intesa come strumento di indagine delle epoche più remote della storia e, di conseguenza, per i caratteri originari della mente umana. A partire da questo interesse la scuola padovana aveva definito la funzione politica della poesia, quella di indagare, con più efficacia del discorso razionale della filosofia, la psicologia di un popolo. Al tempo stesso, tuttavia, Foscolo trasse dalla cultura veneta anche uno dei tratti più caratteristici e duraturi della propria ideologia, la concezione della poesia come mediatrice tra i dati dell'esperienza, campo d'azione delle scienze naturali, e le speculazioni di tipo logico-metafisico» (p. 64). Interessante anche il riferimento a Giovanni Fantoni, poeta toscano e professore di eloquenza a Pisa, il quale nel 1801, tracciando in una delle sue *Lezioni d'eloquenza* l'origine della poesia, riproduce fedelmente alcuni passaggi della *Scienza nuova* (p. 176). Sulle assonanze vichiane di Bertòla cfr. l'*Introduzione* di F. Lomonaco al volume A. de' Giorgi Bertòla, *Della filosofia della storia*, Napoli, Guida, 2002, pp. IX-LXXIII.

tani – Francesco Lomonaco, Vincenzo Cuoco, Flaminio Massa, Francesco Saverio Salfi¹³ –, che hanno contribuito alla cristalliz-

¹³ È opportuno ricordare che nel 1819 la «Revue Encyclopédique» (rivista letta da Leopardi) pubblica il saggio di Salfi *Du Génie des Italiens et de l'état actuel de leur littérature* (il saggio fu edito nel tomo I, gennaio 1819, pp. 151 sgg.; t. I, marzo 1819, pp. 515 sgg.; tomo II, aprile 1819, pp. 118 sgg.; t. III, settembre 1819, pp. 543 sgg.; tomo IV, ottobre 1819, pp. 156 sgg.; una traduzione italiana fu pubblicata a Cosenza nel 1836. Su Salfi: F. Goggi, *Francesco Saverio Salfi e la continuazione dell'Histoire littéraire d'Italie del Ginguené*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. II, 1972, 1, pp. 395-407; F. Crispini, *La scienza dell'uomo nel pensiero del cosentino F. S. Salfi*, in «Sviluppo», 3, 1975, pp. 131-142; Id., *Introduzione a F. S. Salfi, Lezioni sulla filosofia della storia*, Napoli, Morano, 1990; M. Tatti, *Le tempeste della vita: la letteratura degli esuli italiani in Francia nel 1799*, Paris, Honoré Champion, 1999; V. Ferrari, *Civilisation, laïcité, liberté. Francesco Saverio Salfi fra Illuminismo e Risorgimento*, Milano, Angeli, 2009). E se ancora al 1819 risale anche il «Progetto di un giornale» – che avrebbe ispirato l'Antologia di Viesses – scritto da Gino Capponi, il quale pone Vico, insieme con Bruno e Campanella, tra gli autori da trattare per la «Antica filosofia italiana» (cfr. *Progetto di Giornale*, in *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, raccolte e pubblicate da A. Carraresi, Firenze, Le Monnier, vol. V, p. 106), va messo in luce che pochi anni prima Giambattista Corniani, dando alle stampe *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, aveva dedicato un profilo al filosofo napoletano definendolo «il Dante della filosofia» (G. Corniani, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, 1^a ed. 1804-1813, ma qui si legge dall'edizione Milano, 1833, tomo II, Epoca IX, art. VIII, p. 210; si ricorda che un'edizione di quest'opera, quella edita dai cugini Pomba a Torino nel 1854, fu curata da Francesco Predari, che è stato in competizione con Ferrari per l'edizione delle opere di Vico). Queste considerazioni sono utili per mostrare come i riferimenti a Vico diventano necessari per ricostruire il ruolo e la funzione della cultura italiana, la quale era impegnata in un'azione di recupero di quegli autori del passato talvolta deplorvolmente trascurati per le asperità del pensiero e del linguaggio. In fondo, seguendo proprio una suggestione salfiana, si potrebbe affermare che le grandi menti del passato erano considerate in grado di delineare nuove istituzioni, nuovi costumi e leggi con cui sviluppare il discorso intorno all'uomo e alla nazione, che, perfezionati dal punto di vista umano e civile attraverso l'idea della libertà, potevano creare una nuova cultura e una nuova visione del mondo con cui permettere all'Italia di giocare un ruolo importante e originale anche nel contesto europeo. Ed è interessante notare come proprio Salfi ritenesse oramai un compito improrogabile per l'Italia riavviare la discussione sulle scienze morali e politiche, necessaria per il

zazione dell'immagine di Vico nella cultura italiana (ed europea) e all'incontro delle problematiche vichiane con quelle sensistiche e ideologiche, consentendo così la formazione di un discorso autonomo e originale intorno alle tematiche storiche e antropologiche, ma anche intorno alla costituzione di un nuovo linguaggio poetico, in grado di formarsi attraverso la relazione con la storia dell'umanità e il suo "incivilimento". Ciò significa che l'influenza vichiana, tanto dal punto di vista storico-politico quanto da quello estetico-poetico e filosofico, trova il suo baricentro soprattutto nelle discussioni intorno alle origini dell'umanità, così come intorno al rapporto tra cultura classica e cultura moderna e alla storizzazione dell'antichità, di modo che Vico è utilizzato per mettere in luce la funzione della poesia e la sua capacità di rivelare la struttura delle epoche più remote della storia e, conseguentemente, i caratteri e le menti degli uomini che abitavano quei tempi. Una strada che sarebbe stata utile anche per avviare il discorso sul nesso tra l'antiquaria e il senso della storia che, com'è noto,

miglioramento dell'uomo e della società, per la riscoperta del mondo civile, che comportava anche un miglioramento della natura. Come ha scritto Gianluigi Goggi: «Il problema di Salfi è da una parte quello di battere ogni angusto nazionalismo e patriottismo che si faceva rifiuto di quanto non fosse italiano, dall'altra di aderire concretamente alla situazione italiana nei suoi problemi e nella sua storia di contro ad ogni astratto livellamento di essa a una situazione tipo; e in questo senso si trattava di riscoprire e porre in luce una tradizione italiana che consentisse l'affiatamento con le nazioni più *civilisées*» (G. Goggi, *Francesco Saverio Salfi e la continuazione dell'Histoire littéraire d'Italie del Ginguené* (continuazione), in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. II, 1972, 2, pp. 642-643). Da questo punto di vista Salfi, tanto attraverso l'esperienza di esule vissuta in Francia, quanto attraverso la collaborazione con la «Revue Encyclopédique», poteva indicare come il contributo italiano al processo di civilizzazione sta nell'evidenziare la necessità un nuovo assetto politico per la nazione piegata dal dispotismo e dalla divisione, anticipando in questo modo temi, problemi e prospettive che sarebbero state al centro dell'attenzione di un altro noto esule, Giuseppe Ferrari. Cfr. anche F. Cacciapuoti, *Salfi - La «Revue Encyclopédique» - Leopardi, in Salfi tra Napoli e Parigi. Carteggio 1792-1832*, a cura di R. Froio, Napoli, G. Macchiaroli Editore, 1977, pp. 17-39.

sarebbe maturato solo con il «mutamento delle idee sull'antichità "classica" nell'Ottocento»¹⁴, quando, grazie soprattutto all'impegno di Friedrich August Wolf, Karl Otfried Müller, August Boeckh e Barthold Georg Niebuhr, la filologia sarebbe diventata la scienza storica dell'antichità.

La questione della poesia e della «storia filologica» appare distante dai disegni aprioristici delle filosofie della storia, per cui alla poesia può essere affidato il compito di interrogare il mondo antico in una maniera del tutto originale, sfuggendo alla centralità del *logos* e avviando la riflessione intorno alla nascita del discorso razionale in contrasto con la tradizione poetica, e quindi con Omero. Da questo punto di vista il sapere che esprime meglio il valore della Grecia antica non è più la filosofia, ma la poesia e la sapienza omerica, di modo che il confronto tra antico e moderno¹⁵ diventa cruciale per comprendere il possibile nesso tra storia e poesia, tra fattualità e immaginazione, esperienza e fantasia, in quanto intende individuare le forme particolari della vita nei momenti aurorali delle origini, riconoscendone i tratti tipici e peculiari – capaci di assumere anche una dimensione politica – e mostrando il persistere, nel corso del processo storico, di elementi funzionali del passato nel presente¹⁶. E qui l'azione di Vico è certamente rilevante, in particolare per quanto riguarda la riflessione sull'attività mitopoietica che considera gli albori della storia e le prime operazioni della mente umana (caratterizzate dalla memoria, dalla fantasia e dall'ingegno), e che un filone sempre più consistente della letteratura critica sul filosofo napoletano intende come gli atti sintetici e fondativi del mondo storico, se-

¹⁴ S. Mazzarino, *Il mutamento delle idee sull'antichità "classica" nell'Ottocento*, in «*Helikon*», IX-X, 1969-1970, pp. 154-174.

¹⁵ Sulla *querelle* tra antichi e moderni si veda ora il capitolo *La contrapposizione tra antichi e moderni* in S. Caianiello, *Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 5-32.

¹⁶ Sulla tensione funzionalistica nel discorso vichiano cfr. A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in Id., *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1961.

gnati da una forte componente teoretico-conoscitiva. Le idee delle cose, infatti, vengono conosciute «per caratteri fantastici di sostanze animate»¹⁷, di modo che il tema degli inizi, com'è stato osservato, assume un doppio significato: da un lato, «genesì storica del sapere colto nelle sue originarie forme sensibili e corporee, nei segni “mutoli” e nei linguaggi figurati», dall'altro, «articolazione dei passaggi necessari della conoscenza dalla corporeità sensibile all'astrazione concettuale»¹⁸. Ed è su questa intenzionalità teorica e storico-genetica, declinabile anche attraverso la distinzione tra narrazione storica e narrazione fantastica, che si costruiscono i rapporti tra poesia e storia, «tra la raffigurazione mitico-simbolica della storia e la sua rappresentazione scientifico-concettuale»¹⁹, i quali possono essere posti anche alla base del processo di incivilimento che trova un suo esito originale nel modello ossianico – l'Ossian che aveva scalzato Omero dal cuore di Goethe – introdotto in Italia da Melchiorre Cesarotti²⁰. Il qua-

¹⁷ G. Vico, *Scienza nuova* 1744, in Id., *Opere*, cit., § 431, p. 602 (d'ora in poi *Sn44*).

¹⁸ G. Cacciatore, *Simbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna-R. Diana-A. Mascolo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 49.

¹⁹ Ivi, p. 53.

²⁰ Su Cesarotti cfr. *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, Milano, Cisalpino, 2002, due volumi e C. Chiancone, *La scuola di Cesarotti e gli esordi del giovane Foscolo*, Pisa, ETS, 2013. È utile ricordare che il tema della cultura “barda” ha attivato un dibattito molto intenso in Italia, tant'è che Monti l'assume come modello per celebrare Napoleone. Le reazioni al montiano *Il bardo della selva nera* sono state diverse. Ricordo solo che si sono espressi criticamente contro il poema Pietro Giordani e Luigi Cerretti, mentre contrastante è stato il giudizio di Foscolo: «Se noi facemmo rilevare i difetti della macchina di questo poema, dobbiamo con l'istessa imparzialità confessare, che il medesimo contiene squarci ammirabili, e degni di essere portati ad esempio nell'arte della perfetta poesia» (*Opere edite e postume di Ugo Foscolo. Saggi di critica storico-letteraria*, Firenze, Le Monnier, 1862, vol. II, p. 275). Un importante saggio-recensione a *Il bardo della selva nera* è stato scritto da Vincenzo Cuoco sul «Giornale Italiano» del 1806 (ora in V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di D. Conte e M. Martirano, Napoli, Fridericiana, 1999, vol. I, pp. 655-

le, nel suo *Ragionamento preliminare* (1787), si è schierato contro il dibattito che ha avvalorato l'esistenza di una scienza arcana in Omero e, soprattutto, ha inteso le favole (distinguendole dall'allegorismo) come un'azione volontaria dei detentori della sapienza²¹ e come il risultato dell'immaginazione degli incolti. È noto che nel *Ragionamento* non mancano i riferimenti a Vico, elogiato senza nascondere le oscurità e le contraddizioni del pensiero. Tuttavia, se due sono sostanzialmente le obiezioni che vengono mosse al filosofo napoletano – vale a dire la critica all'idea che i poemi omerici siano storie nazionali e quella che siano il risultato di una composizione collettiva²² – va accolto il

688), il quale osserva: «La storia per guidare la ragione s'impadronisce d'uomini reali, e di fatti e sperimentali e non discordi dalla esperienza: la poesia per incantare l'immaginazione ed il cuore si prevale di tutte le fantasie e le passioni de' popoli e delle età a cui riferisce i suoi fatti; però quanto sono più antichi tanto meno la credenza rifugge. Questi principi applicati al poema del *Bardo* sarebbero acerrime opposizioni contro l'autore, se egli pubblicandolo non dichiarasse col titolo che non intende di seguire rigorosamente l'Epopèa, e se non avesse già dato a dividere con la *Basvilliana*, e co' canti in morte del Mascheroni ch'egli voleva sciogliere questo problema» (p. 656). Cfr. anche M. Palumbo, *Cuoco, Foscolo e un capitolo della fortuna di Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLIII, 2013, 1-2, pp. 13-33.

²¹ Su questo cfr. A. Andreoni, *Omero Italiano. Favole antiche e identità nazionale tra Vico e Cuoco*, Roma, Jouvence, 2003, p. 67. Com'è noto è stato Cesarotti a procurare a Wolf la copia della *Scienza nuova* che gli sarebbe servita per scrivere il suo saggio su *Giambattista Vico über den Homer* (poi edito in «Museum der Alterthums-Wissenschaft», I [1807], pp. 555-570), dove si insiste sulle «visioni», in grado di avvicinare alla verità, che il filosofo napoletano era capace di suscitare del passato. Su Vico e Wolf cfr. G. Cerri, *Wolf e Vico: un rapporto problematico*, in *Friedrich August Wolf e la cultura dell'antichità*, Napoli, Università degli Studi di Napoli, 1997, pp. 99-118; più in generale sul rapporto con la cultura storicistica tedesca cfr. F. Tessitore, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995, vol. I, pp. 373-404 e S. Caianiello, *Vico e lo storicismo tedesco*, in «Laboratorio dell'Isp6», VIII, 2011, 1/2, pp. 70-95.

²² Cfr. L. Ferreri, *La questione omerica dal Cinquecento al Settecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 256 e sgg.; cfr. anche A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

suggerimento di Andrea Battistini, che, pur riconoscendo molti punti di contatto fra i due, ha indicato una differenza sostanziale nel fatto che «per Vico la libertà fantastica dei primitivi che li rende poeti per natura garantisce esiti poetici inarrivabili, tanto più sublimi quanto meno sorvegliati dalla ragione, responsabile, con il suo progredire nel tempo, di una decadenza della poesia. Cesarotti, invece, pur ritenendo che istinto e fantasia siano le risorse che fanno sorgere tra gli uomini la poesia e insieme la civiltà, crede ancora, figlio in questo dell'Illuminismo, in un loro progresso dovuto alla ragione»²³. Una distinzione importante a partire dalla quale si spiega anche il diverso approccio ad Omero (per il filosofo napoletano un ingegno non «addimesticato ed incivilito da alcuna filosofia»²⁴), che in Cesarotti sarebbe mutato dopo l'incontro con i poemi di Ossian, quando Vico diventa «lo sfondo più conforme alla poesia celtica, fornendogli una convincente ricostruzione della mentalità e del mondo primitivo»²⁵. Dunque, se il filosofo napoletano, insieme con Omero, viene respinto laddove risulta troppo lontano dai canoni della compostezza neoclassica, in particolare quando arretra nelle zone *ex lege* dell'erramento ferino e della barbarie, la poesia celtica viene recuperata sul versante del temperamento delle istanze antropologiche più estreme e rozze, quale garanzia dello sviluppo e del progresso, dell'incivilimento del genere umano.

²³ A. Battistini, *Le idee di un cervello "alquanto vesuviano". Melchiorre Cesarotti interprete di Vico*, in «Bollettino del centro di studi vichiani», XXXIII, 2003, p. 136, ma anche Id., *Un "critico di sagacissima audacia": il Vico di Cesarotti*, in *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, cit., vol. I, pp. 19-70.

²⁴ *Sn44*, vol. I, § 785, p. 813.

²⁵ A. Battistini, *Le idee di un cervello "alquanto vesuviano"*, cit., p. 137. Battistini ha mostrato che per quanto riguarda le citazioni vichiane occorre soprattutto seguire l'edizione *princeps* del 1763, e che l'intera «Osservazione» scritta a margine dei versi di Ossian è un *collage* di dignità vichiane; inoltre ha messo l'accento sulla dignità XXXVII, che avrebbe colpito anche Leopardi, fino a sostenere che la «facoltà poetica eroica», da Vico ricavata soprattutto in relazione ad Omero, viene da Cesarotti trasferita a Ossian.

Mi è sembrato utile richiamare brevemente queste problematiche in quanto esse possono costituire una prima base per avviare il complesso discorso sulle possibili relazioni tra Vico e Leopardi²⁶, che potrebbe avere come punto di avvio l'immagine di Vico proposta in particolare nell'*Aggiunta* del 1731 – dove si insiste sulla connessione tra i *Componimenti* poetici (che costruiscono i «principi della mitologia storica»), le *Orazioni* e la *Scienza nuova* (la cui pubblicazione avrebbe contribuito a riscattare quella natura malinconica, isolata, poco fortunata e pur tuttavia in grado di portare a compimento un percorso palinogenetico) – che sembrerebbe aver interessato il giovane poeta, anch'egli alla ricerca, seguendo una matrice lucreziana, di un «senso dell'animo», in quanto facoltà conoscitiva diversa dalla ragione, e in grado di formare l'intelletto e l'immaginazione²⁷: questione pienamente

²⁶ Nella biblioteca di casa Leopardi sono presenti alcune opere di Cesarotti. Sulle incidenze ossianiche in Leopardi cfr. W. Binni, *M. Cesarotti e la mediazione dell'«Ossian»*, in *Preromanticismo italiano*, Firenze, Sansoni, 1985³ e L. Blasucci, *Sull'ossianismo leopardiano*, in *Aspetti dell'opera e della fortuna di Melchiorre Cesarotti*, cit., vol. II, pp. 785-816, che ricostruisce il tema anche nella letteratura leopardiana. Lo scrittore padovano, oltre, come si è detto, ad essere stato un tramite della diffusione del pensiero del filosofo napoletano, ha avuto una notevole influenza anche su molti poeti non coinvolti direttamente nel suo ambiente, tanto che le sue problematiche aprono due prospettive che possono essere valide per la costruzione della relazione Vico-Leopardi: da una parte la questione omerica, dall'altra quella legata alle tematiche ideologiche e alla costituzione di un linguaggio poetico, che, proprio grazie a Vico, coinvolge tanti poeti che si sono occupati delle origini dell'umanità. Ha scritto a questo proposito Battistini (*Un «critico di sagacissima audacia»: il Vico di Cesarotti*, cit., p. 67), che l'importanza della mediazione di Cesarotti nella conoscenza di Vico è incontestabile «per Foscolo e per Leopardi, che nello *Zibaldone* cita sia Ossian, sia la sua *Iliade*», così come anche per Herder (su Herder cfr. Robert T. Clark, *Herder, Cesarotti and Vico*, in «*Studies in Philology*», XLIV, 1947, 4, pp. 645-671) e per Wolf. Sul tema cfr. anche G. Nencioni, *Corso e ricorso linguistico nella «Scienza Nuova»*, in *La lingua dei «Malavoglia» e altri scritti di prosa, poesia e memoria*, Napoli, Morano, 1988, p. 283.

²⁷ Sul senso dell'anima cfr. R. Arqués, «*Senso dell'anima*» e malinconia del genio in Leopardi, in *Leopardi e l'età romantica*, a cura di M. A. Rigoni, Venezia, Marsi-

iscrivibile nell'orizzonte del filosofo napoletano. Per questo, pur riconoscendo le difficoltà ad indicare un momento preciso in cui il poeta incontra le opere e le problematiche vichiane, si può affermare che entrambi hanno condiviso l'idea di una facoltà dell'animo in cui agiscono i semi della verità sulla base dei quali, grazie all'azione della memoria, dell'immaginazione, dell'ingegno, si avvia il processo di civilizzazione dell'umanità (in Vico guidato da una provvidenza che segue vie naturali). Sono queste tracce di verità che permettono di scoprire nella grandezza dell'animo, intrisa di elementi di carattere personale e psicologico, una «condanna all'infelicità» tale da ricondurre il discorso intorno al «senso dell'animo» alla dimensione di «un soggetto che ha assunto come certezza la verità dell'intelletto, ma il cui animo, muovendo da tale certezza, tenta di sottrarre quanto gli è possibile alle grinfie della morte attraverso il senso, l'immaginazione e il ricordo»²⁸. Da questo punto di vista, quindi, è proprio la sfera poetica ed immaginativa che fa emergere una specifica forma metafisica, una «metafisica poetica» nella quale agiscono le funzioni dell'ingegno, ma anche le esperienze della propria vita, i rapporti tra le anime (impegnate a farsi carico del dolore dell'altra e a riconoscersi nell'altra), e che, allo stesso tempo, implica un distanziamento da ogni trascendenza, dalla metafisica astratta e razionale del pensiero osservante e calcolante.

lio, 1999, pp. 63 sgg.: «La *mens animi* vichiana – posta all'interno dell'animo – può aver suggerito a Leopardi, per designare questo stesso organo o la parte complementare e meno libera di esso, l'espressione *sensus animi*, la quale sottolinea proprio il carattere sensitivo e materialistico di questo tipo di conoscenza» (p. 65). Ma si vedano anche i rimandi allo *Zibaldone*, in part. 2133-2134 (d'ora in poi qui si cita lo *Zibaldone* dall'edizione in tre volumi curata da R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997).

²⁸ R. Arqués, «*Senso dell'anima*» e *malinconia del genio in Leopardi*, cit., pp. 67 e 72.

2. L'unica copia della *Scienza nuova* presente nella biblioteca di casa Leopardi è quella edita a Milano da Gaspare Truffi nel 1831²⁹, mentre la prima citazione di Vico sta in un passaggio dello *Zibaldone* dell'aprile 1821, quando il suo nome viene riportato – come spesso accade anche in altri lavori ottocenteschi – tra quelli dei principali filosofi moderni: Cartesio, Malebranche, Newton, Leibniz, Locke, Rousseau, Cabanis, Destutt de Tracy, Kant³⁰. Osservando di sfuggita che in quel passo Leopardi utilizza il nome «De Vico»³¹, e che dopo il 1821 occorre arrivare al 1828 per ritrovare ancora nello *Zibaldone* dei riferimenti all'autore della *Scienza nuova*, interessa soffermarsi sul fatto che il ragionamento del poeta vuole mostrare come i filosofi moderni siano innanzitutto costruttori di sistemi, vale a dire sono coloro che cercano «naturalmente e necessariamente un filo nella considerazione delle cose»³². Questo perché la filosofia non si accontenta di lasciare isolate e separate le nozioni e le verità delle cose, ma intende trovarne le ragioni, che possono essere individuate solo «nelle relazioni di esse verità, e col mezzo del generalizzare». La caratteristica principale della filosofia in quanto “sistema” consiste, dunque, nella capacità di generalizzare, nel cercare «il legame delle verità (cosa inseparabile dalla facoltà di pensiero) e i rapporti delle cose»³³. Successivamente Leopardi annota: «Mancare assolutamente di sistema (qualunque esso sia), è lo stesso che man-

²⁹ Pubblicata nella collezione «L'Ape della letteratura per la gioventù», la prefazione è tratta dall'opera di G. Corniani, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo risorgimento*, Milano, Ferrario, 1804-1813, epoca IX, art. VIII.

³⁰ Sulla questione dei rapporti di Leopardi con i filosofi moderni cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003.

³¹ Nome con il quale, secondo Croce, il filosofo si nomina soprattutto all'inizio della sua attività e in Arcadia, dove era conosciuto come Laufilo Terio; cfr. B. Croce, *Gli "Affetti di un disperato". Canzone di G. B. Vico*, in «Quaderni della Critica», 1949, 13, p. 7.

³² *Zibaldone* 946, p. 682.

³³ *Zibaldone* 947, p. 682.

care di un ordine di una connessione d'idee, e quindi senza sistema, non vi può esser discorso sopra veruna cosa. Perciò quelli che appunto non *discorrono*, quelli mancano di sistema, e non ne hanno alcuno preciso. Ma il sistema, cioè la connessione e dipendenza delle idee, de' pensieri, delle riflessioni, delle opinioni, è il distintivo certo, e nel tempo stesso indispensabile del filosofo»³⁴. Ora appare già qui chiaro che il “non discorrere” si presenta come una modalità specifica che rifiuta l'atteggiamento sistematico del discorso razionale e, in quanto tratto tipico dell'umanità ai suoi inizi, fa ricorso, come accade nel mondo della poesia e del mito, all'immaginazione e alla fantasia (si potrebbe aggiungere, al vichiano «parlare fantastico per sostanze naturali»³⁵), che

³⁴ Zibaldone 950, p. 685.

³⁵ G. Vico, *Sn44*, § 401, p. 586. L. Felici, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Venezia, Marsilio, 2005, ha mostrato lo stretto legame, anche etimologico, nell'utilizzo del termine “Favola” anziché mito, in quanto Leopardi ricondurrebbe vichianamente la parola all'etimo di *fabula* «da fare “parlare”, quindi “comunicare”, “esprimere”» (p. 69). Felici, inoltre, ha sostenuto che è possibile rintracciare echi vichiani anche nelle prime composizioni leopardiane, dove i temi del mito sono trattati come personificazioni di forze naturali. Su questo si veda anche M. Piperno, *La poesia inattuale. Materiali per Leopardi e Vico*, in *Il velo scolpito. Dialoghi tra filosofia e letteratura*, a cura di D. Manca, Pisa, ETS, 2013, pp. 41-53 (qui si legge dalla copia, fuori commercio, in <https://www.academia.edu/9329438/Il_Velo_Scolpito._Dialoghi_tra_filosofia_e_letteratura>), la quale avvia il suo discorso partendo dall'*Inno a Nettuno* e dalla lettera a M.me de Staël del 1816. La Piperno cita alcuni luoghi leopardiani per mostrare la vicinanza ad un antropomorfismo dell'immaginazione della mente antica che si ritrova tanto in Vico quanto in Leopardi, il quale se ne allontanerà solo più tardi. Su Vico e Leopardi cfr. anche P. Gabellone, *Vico et Leopardi: de la nature poétique et la poetique de l'illusion*, in *Presence de Vico. Actes du Colloque Giambattista Vico aujourd'hui*, sous la direction de R. Pineri (Mai 1994), Montpellier, Université Paul Valéry, 1996, pp. 199-218; P. Soccio, *Sentimento e immaginazione in Leopardi e Vico*, in «Nuova Antologia», CXXX, 1995, 4, pp. 297-312; A. Melchor, *Vico and Leopardi. The new world*, in «Italian culture» XVI, 1996, pp. 161-175; S. Roič, *Pensiero, forma letteraria, espressione. Leopardi e Vico*, in *Leopardi. Poeta pensatore*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Guida, 1997, pp. 135-145; G. Prestipino, *Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Roma, Carocci, 2006. Più di recente cfr. i saggi editi nel nu-

è il luogo di origine delle lingue e del canto come prima modalità del mondo primitivo. Da questo punto di vista sono numerose le riflessioni leopardiane intorno al tema dell'oralità, che trova la sua espressione emblematica nella figura del poeta cieco rappresentante della molteplicità dei rapsodi che hanno cantato, in epoche diverse, le imprese dell'*Iliade* e dell'*Odissea*³⁶. Così come va sottolineato che sono stringenti le analisi intorno alla relazione tra immaginazione e filosofia, alle quali va riportato anche il passo de *Il Parini ovvero della gloria* (1824) dove il nome di Vico torna ad essere richiamato tra quello dei filosofi moderni che «sarebbero potuti essere sommi poeti»³⁷. I filosofi, quindi, devono essere

mero tematico degli «Appunti leopardiani», 20, 2015, 2, di F. Cacciapuoti, A. Battistini, A. Prete, L. Capitano.

³⁶ È su queste problematiche che Leopardi cita direttamente Vico, come ha messo in luce in particolare Vincenzo Placella (*Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Atti del Convegno internazionale di studi leopardiani – Recanati 13-16 settembre 1976, Firenze, Olschki, 1978), il quale, lavorando sulle citazioni nello *Zibaldone*, ha sostenuto che una conoscenza più intensa e approfondita delle problematiche vichiane risalirebbe all'incirca intorno al 1828, quando il poeta di Recanati legge, commenta e trascrive il II e il III libro della *Scienza nuova* (quelli dedicati a «Della sapienza poetica» e a «Della scoperta del vero Omero», a cui avrebbe avuto accesso grazie all'edizione del 1744 procuratagli a Firenze dagli amici dell'«Antologia» (p. 736). Concentrandosi sulla questione omerica Leopardi, interessato in primo luogo a Wolf, secondo Placella non sembra raggiungere «una comprensione globale» del sistema vichiano, per cui le pagine dedicate al filosofo napoletano assumono quasi «un carattere di parentesi (anche se di importante parentesi)» (ivi, p. 739). Accanto a questa conoscenza diretta, Placella costruisce una serie di ipotesi in base alle quali è possibile accertare una conoscenza indiretta di Vico, come, per esempio, inducono a pensare i luoghi nei quali Capei e Ranieri attestano lo stretto rapporto, che risale al 1823, tra il poeta e Niebuhr, o ancora le recensioni o i riferimenti al filosofo che è possibile leggere nelle riviste dell'epoca.

³⁷ «Primieramente abbi per cosa certa, che a far progressi notabili nella filosofia non bastano sottilità d'ingegno, e facoltà grande di ragionare, ma si ricerca eziandio molta forza immaginativa; e che il Descartes, Galileo, il Leibnitz, il Newton, il Vico, in quanto all'innata disposizione dei loro ingegni, sarebbero potuti essere sommi poeti; e per lo contrario Omero, Dante, lo Sha-

dotati di immaginazione e sensibilità, devono essere poeti («il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta»³⁸), una caratteristica che si presenta in particolare tra gli antichi nei quali l'immaginazione è il tratto predominante³⁹. Siamo in uno dei numerosi passaggi in cui Leopardi analizza nello *Zibaldone* il rapporto tra filosofia e poesia, le quali, entrambe povere «di riverenza e di onore»⁴⁰, mostrano le loro possibili conciliazioni⁴¹, ma anche una drastica natura oppositiva, per cui filosofia, ragione e mondo moderno si contrappongono alla poesia, all'immaginazione e all'antico. Ed è qui che più forti sono le suggestioni vichiane, le quali cominciano ad apparire già nel *Discorso intorno alla poesia romantica*⁴² (opera che ha

kespeare, sommi filosofi» (G. Leopardi, *Il Parini ovvero della gloria*, in Id., *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1990⁴, pp. 275-277).

³⁸ *Zibaldone*, 3383, p. 2111.

³⁹ Cfr. *Zibaldone*, 3245, p. 2029. Ha scritto Antonio Prete che «come per Vico la sapienza poetica, così per Leopardi la poesia degli antichi non nasconde verità, è assoluta vicinanza alla natura, ascolto della sua voce, *mimesis* di una *physis*. L'essenza della vichiana «sapienza poetica», trasferita alla poesia degli antichi, trascorre nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in più luoghi dello *Zibaldone*, nelle stesse *Operette morali*. E tuttavia, sia detto subito, Leopardi sembra condurre il centro del discorso vichiano, cioè la *nuova scienza poetica*, verso una *poiesis* in cui il vivente è percepito come privo di protezione: non ha infatti, l'individuo vivente, né provvidenza né grazia, non ha un *éskaton* al di fuori del suo limite e della sua propria natura, respira insomma nel cerchio della finitudine. Sta, solo, sullo sfondo di una cosmologia abissale. Qui è la grande distanza da Vico» (A. Prete, *Vico, Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante*, cit., p. 24).

⁴⁰ *Il Parini, ovvero della gloria*, cit., p. 289.

⁴¹ Vedi, per esempio, *Zibaldone*, 1383, 1650, 3382-3383, ma anche il già ricordato *Il Parini, ovvero della gloria* (cit., p. 279), dove sostiene che è comune al poeta e al filosofo «l'internarsi nel profondo degli animi umani, e trarre in luce le loro intime qualità e varietà, gli andamenti, i moti e i successi occulti, le cause e gli effetti dell'une e degli altri: nelle quali cose, quelli che non sono atti a sentire in se la corrispondenza de' pensieri poetici al vero, non sentono anche, e non conoscono, quella dei filosofi».

⁴² Sono note le vicende editoriali di quest'opera, ma qui si vuole solo mettere in luce un altro elemento indirettamente vichiano. Infatti, come tutti san-

numerose corrispondenze con lo *Zibaldone*), dove compare la possibilità di manifestare le cose senza mediazione, vale a dire senza passare per la parola, mostrando la forza di un pensiero quale dominio di una natura che è libera di seguire il proprio ar-

no, il *Discorso* leopardiano segue il noto saggio di M.de De Staël, *Sulla maniera e l'utilità delle tradizioni*, pubblicato sulla «Biblioteca Italiana» di Giuseppe Acerbi, che innescò una forte polemica alla quale parteciparono sia Leopardi sia Pietro Giordani. Quest'ultimo, nel presentare ai lettori nel 1816 la «Biblioteca Italiana», metteva in luce che era necessario, per gli italiani ancora divisi ma uniti dal vincolo della lingua, raggiungere una «decente libertà» con la quale, contro l'idea di una cultura sopraffatta e poco originale, dimostrare agli stranieri che essi erano in grado di confrontarsi e di dialogare (cfr. il *Proemio al Giornale di letteratura, scienze ed arti intitolato Biblioteca Italiana*, in P. Giordani, *Opere*, Firenze, Le Monnier, 1846, vol. I, p. 256). L'espressione «decente libertà» sembra qui ripresa da un altro importante progetto editoriale, quello storico-culturale e politico redatto da Vincenzo Cuoco per il «Giornale Italiano», dove la «decente libertà» era richiamata per realizzare la linea del foglio milanese diretto dallo storico molisano, che è stato tra i più importanti diffusori del pensiero di Vico. Infine, va aggiunto che in altro manifesto fondamentale della polemica romantica, *Le avventure letterarie di un giorno* (1816) di Pietro Borsieri, nel II capitolo, intitolato *La compera di un buon libro o censura della «Biblioteca Italiana»*, dopo aver consigliato la lettura di Sismondi, Roscoe, Ginguené, madama de Staël, Schlegel, si riferisce di un manifesto che annuncia la pubblicazione della *Scienza nuova* sulla base delle riflessioni svolte dal Corniani e si osserva che «il Corniani ha dunque scambiato lo scopo della *Scienza Nuova* con una sola fra le mille idee ingegnose del Vico, le quali concorrono alla formazione del suo sistema. E se questo è, non avrò io ragione di adirarmi con que' tanti che si lagnano degli ingiusti giudizi, degli stranieri sulle opere nostre, quando non sappiamo noi stessi nè giudicarle, nè farle conoscere come si conviene? Lo straniero interroga i nostri annali letterari e i nostri giornali, per formarsi un'idea degli autori italiani, che noi più vantiamo. Se i giudizi che ne raccoglie sono imperfetti od anche falsi, di chi ne è la colpa?». Nel capitolo si muovono anche delle obiezioni contro Angelo Mai, mentre si critica la «Biblioteca Italiana» per non dedicare attenzione a Genovesi, Beccaria, Filangieri, Longano e Cuoco, il cui *Platone in Italia* «cede all'*Anacarsi* in erudizione, ma lo supera in forza di pensiero, e nel quale l'antica filosofia italica viene alle prese colla filosofia greca?». Borsieri, quindi, come di Breme e Leopardi, sembra suggerire una nuova definizione della letteratura italiana, fondata sull'immaginazione e sulla razionalità e costruita attraverso il confronto con l'attualità.

bitrio, «*non imitata ma ascoltata*»⁴³. Mi riferisco in particolare al luogo dove, discutendo se la «maniera» più naturale nella poesia sia quella antica o quella moderna, Leopardi costruisce un contesto ricco di rimandi, alcuni dei quali sembrano riecheggiare i toni vichiani. Infatti, mentre distingue tra una «condizione naturale» e «ignorante», con la quale gli uomini osservano il cielo e il mare, e una «condizione degli scienziati», o anche «di tutti gl'inciviliti», che conoscono «il perché delle loro apparenze, e non si maravigliano del lampo né del tuono», rivolgendosi alla natura che si nasconde e che bisogna «cavarle di bocca a marcia forza i suoi segreti», Leopardi aggiunge: «Non contendo già dell'utile, né mi viene pure in mente di gareggiare con quei filosofi che piangono l'uomo dirozzato e ripulito e i poemi e il latte cambiati in carni, e le foglie d'alberi e le pelli di bestie rivolte in panni, e le spelonche e i tuguri in palazzi, e gli eremi e le selve in città: non è del poeta ma del filosofo il guardare all'utile e al vero: il poeta ha cura del dilettono, e del dilettono alla immaginazione, e questo raccoglie così dal vero come dal falso, anzi per lo più mente e si studia di fare inganno, e l'ingannatore non cerca il vero ma le sembianze del vero»⁴⁴. E più avanti, a proposito del fine della poesia, indicato proprio nel «diletto» che scaturisce «dall'imitazione della natura» e che si conforma «alla condizione primitiva degli uomini»,

⁴³ F. D'Intino, *Introduzione* a G. Leopardi, *Scritti e frammenti autobiografici*, Roma, Salerno Edizioni, 1995, p. LXXXVI. Anche A. Prete, *Appunti su Vico e Leopardi*, cit., ha messo in luce che l'idea vichiana della «sapienza poetica» trascorre nel *Discorso*, in più luoghi dello *Zibaldone* e nelle *Operette morali*, anche se poi «Leopardi sembra condurre il centro del discorso vichiano, cioè la *nuova scienza poetica*, verso una *poiesis* in cui il vivente, la sua rappresentazione, è priva di protezione, non ha né provvidenza né grazia, respira nel cerchio della finitudine. E sullo sfondo di una cosmologia abissale. Qui sta lo scarto filosofico e poetico con Vico».

⁴⁴ G. Leopardi, *Discorso intorno alla poesia romantica*, in Id., *Opere*, a cura di S. Solmi, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956, ma che qui si legge dall'edizione curata dalla «Enciclopedia Italiana» per la collana: «Letteratura e Vita civile. I classici del pensiero italiano», Padova, Biblioteca Treccani, 2006, p. 553.

Leopardi sostiene che l'«adattarsi degli uomini alla natura, consiste in rimetterci coll'immaginazione come meglio possiamo nello stato primitivo de' nostri maggiori, la qual cosa ci fa fare senza nostra fatica il poeta padrone delle fantasie»⁴⁵. Per questo la natura incorrotta e primitiva è un luogo verso il quale l'uomo è sempre attratto, in modo che «quello che furono gli antichi, siamo stati noi tutti, e quello che fu il mondo per qualche secolo, siamo stati noi per qualche anno, dico fanciulli e partecipi di quella ignoranza e di quei timori e di quei dilette e di quelle credenze e di quella sterminata operazione della fantasia; quando il tuono e il vento e il sole e gli astri e gli animali e le piante e le mura de' nostri alberghi, ogni cosa ci appariva o amica o nemica nostra, indifferente nessuna, insensata nessuna; quando ciascun oggetto che vedevamo ci pareva che in certo modo accennando, quasi mostrasse di volerci favellare»⁴⁶. Sono manifestazioni di una natura che segue liberamente il proprio arbitrio, e che viene ascoltata attraverso l'espressione, giacché è nella "fanciullezza" che si può apprendere «coll'immaginativa la sensazione d'un suono così dolce che tale non s'ode in questo mondo», tanto da potersi credere «divino poeta se quelle immagini che vidi e quei moti che sentii nella fanciullezza, sapessi e ritrargli al vivo nelle scritture e suscitargli tali e quali in altrui»⁴⁷.

La poesia ricondotta all'interno di una dimensione "musicale" legata alla pura "espressione"⁴⁸, e il riferimento al «divino poeta» (che non può non rimandare ad Omero, il quale, come ricorda Cesarotti, era già stato definito così da Ausonio)⁴⁹, che, come si è

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 555.

⁴⁷ *Ivi*, p. 556. E nello *Zibaldone* Leopardi aggiunge anche che la poesia immaginativa «fu unicamente ed esclusivamente propria de' secoli Omerici, o simili a quelli in altre nazioni» (*Zibaldone*, 734, p. 554).

⁴⁸ Cfr. F. D'Intino, *Introduzione*, cit., pp. LXXXVI e sgg.

⁴⁹ Cfr. il *Ragionamento Preliminare storico-critico di M. Cesarotti all'Iliade di Omero*, vol. VI tomo I delle *Opere dell'Abate Melchiorre Cesarotti*, Pisa, Capurro, 1814, p. 131.

accennato, è un altro punto di accesso alla *Scienza nuova*, avviano il discorso intorno all'incivilimento che affoga l'«immaginativa» e la fantasia, la cui ricchezza consiste nella libertà, laddove «ed il vero conosciuto ed il certo hanno per natura di togliere la libertà d'immaginare»⁵⁰. Contrariamente a come l'intendono i romantici, «il regno della fantasia da principio è smisurato, poi tanto si va restringendo quanto guadagna quello dell'intelletto, e finalmente si riduce quasi a nulla, così né più né meno è accaduto nel mondo; e la fantasia che ne' primi uomini andava liberamente vagando per immensi paesi, a poco a poco dilatandosi l'imperio dell'intelletto, vale a dire crescendo la pratica e il sapere, fugata e scacciata dalle sue terre antiche, e sempre incalzata e spinta, alla fine s'è veduta, come ora si vede, stipata e imprigionata e pressoché immobile»⁵¹. Il poeta, quindi, imitando la natura, sottrae la fantasia «all'oppressione dell'intelletto», anche se poi è chiara la consapevolezza che la «freddissima ragione» deve conoscere ed impadronirsi di tutte le altre facoltà umane per «penetrare nel sistema della natura e svilupparlo». «L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandissima e principalissima parte sulla immaginazione, sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura non solo è utile ma necessaria per conoscer l'altra, anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perché la natura è fatta così. La detta analisi, in ordine alla filosofia, dev'esser fatta non già dall'immaginazione o dal cuore, bensì dalla fredda ragione che entri ne' più riposti segreti dell'uno e dell'altra. Ma come può far tale analisi colui che non conosce perfettamente tutte le dette cose per propria esperienza o non le conosce quasi punto? La più fredda ragione, benché mortal nemica della natura, non ha altro fondamento né principio, altro soggetto di meditazione, speculazione ed esercizio che la natura. Chi

⁵⁰ G. Leopardi, *Discorso intorno alla poesia romantica*, cit., p. 558.

⁵¹ *Ibidem*.

non conosce la natura, non sa nulla e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia. Ora colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perché non conosce il suo modo di essere»⁵².

È stato sottolineato come il riferimento ad un vero mitopoietico, e alla poesia come una sorta di età dell'oro per il genere umano, si ritrova già nella canzone *Alla primavera*, così come in una serie di lavori scritti tra il 1811 e il 1815, dove Leopardi scopre un'ultrafilosofia che vuole riconciliare filosofia, scienza e poesia, che «conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci riavvicini alla natura»⁵³. Grazie all'ultrafilosofia, quindi, la ricerca scientifica e razionale può essere coniugata con la meraviglia e il mistero della natura, che sembra implicitamente rimandare al tema di un "discorrere" connesso con il "cogitare" che è uno dei nuclei della riflessione "ideologica", diffusasi in Italia anche attraverso l'esperienza degli esuli napoletani pervasi da problematiche vichiane⁵⁴. Ed è intorno a Vico, infatti, che nella Milano d'inizio

⁵² Zibaldone, 1835-1836, p. 1257. Sulla filosofia della natura cfr. G. Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani, Roma, Carocci, 2003, ma si veda anche il saggio *Leopardi* nel volume *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, direttore scientifico M. Ciliberto, ottava appendice, Roma, 2012, pp. 423-431.

⁵³ Zibaldone, 115, p. 150 (7 giugno 1820): «[...] La salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo».

⁵⁴ Si può forse accennare al fatto che la riflessione leopardiana non sembra qui allontanarsi dall'idea moderna, vichiana e "umanologica" che, discostandosi dalla tradizionale struttura della verità, distingue nella mente limitata e ingegnosa dell'uomo la capacità di *cogitare* posta alla base del *facere* umano, il «"pensare" e "andar raccogliendo"», l'«andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose, senza mai collegarli tutti» (Vico, *De antiquissima italorum sapientia*,

XIX secolo trovano spazio quelle tradizioni che, respingendo qualunque astrazione di carattere metafisico, coniugano illuminismo e ideologia per trovare una scienza razionale dei principi capace di accertare i fatti storici e declinarli all'interno di una dimensione civile che unisce l'esigenza teorica con la verifica filologico-storiografica.

Non è possibile ora accertare la portata del discorso "ideologico" nella riflessione leopardiana⁵⁵, né accennare ai luoghi vichiani nei quali si ricostruisce il processo di incivilimento dell'umanità o il significato della storia delle lingue, che è poi il discorso intorno alla necessità di connettere insieme le prove filosofiche e quelle filologiche, quei saperi storico-filologici che consentono l'accesso ad una verità depositata nelle tradizioni volgari. Tuttavia, se da un lato per Leopardi «la civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione»⁵⁶ (discorso che sta alla base anche dei processi di uniformizzazione innescati dalla civilizzazione)⁵⁷, dall'altra, la «scienza delle origini delle co-

in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 62) dall'*intelligere*.

⁵⁵ Mi sembra interessante, tuttavia, mettere in luce che nel settembre 1821 Leopardi annota questa osservazione sull'ideologia: «L'ideologia comprende i principii di tutte le scienze e cognizioni, e segnatamente della scienza della lingua. Ma vicendevolmente si può dire che la scienza della lingua comprende tutta l'ideologia». (*Zibaldone*, 1608, p. 1129). Su Leopardi e la cultura francese cfr. A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento* e M. Sansone, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Firenze, Olschki, 1964, pp. 253-282 e pp. 133-172.

⁵⁶ *Zibaldone*, 114, p. 150.

⁵⁷ Cfr. su questo le riflessioni di C. Luporini, *Leopardi progressivo* (qui si legge dall'edizione Roma, Editori Riuniti, 2006), che ha mostrato come l'interesse principale di Leopardi sia rivolto verso la «civiltà media», dove natura e ragione trovano un proprio equilibrio. Per Luporini l'antitesi natura-ragione non è mai assoluta, ma si orienta nella distinzione tra una ragione naturale, che non è una facoltà ma «una "disposizione" dell'uomo a ragionare», e una ragione storica, acquisita, che «si è prodotta e sviluppata storicamente, nell'evoluzione sociale e civile, e che rappresenta un elemento consolidato, onde la civiltà potrà allontanarsi con la barbarie, la democrazia con l'assolutismo, ma è ormai

se» si costituisce attraverso un doppio movimento, teorico e storico, come mi sembra attestati quest'altra riflessione dello *Zibaldone* del maggio-giugno 1821 allorquando, discutendo dell'importanza dello studio delle etimologie il poeta afferma: «e si scoprirebbero moltissime bellissime ed utilissime verità, non solamente sterili e filologiche, ma fecondissime e filosofiche, atteso che la storia delle lingue è poco meno (per consenso di tutti i moderni e veri metafisici) che la storia della mente umana; e se mai fosse perfetta, darebbe anche infinita e vivissima luce alla storia delle nazioni»⁵⁸. Più avanti, ancora a proposito dei complessi studi sulle origini e sulla storia delle lingue, aggiunge che «tali investigazioni (per quanto elle possono avvicinarsi al vero) sono delle più utili che mai si possano concepire sì alla storia come alla filosofia. Le origini delle nazioni (oltre ai progressi dello spirito umano, e la storia de' popoli, cose tutte fedelmente rappresentate nelle lingue), le remotissime epoche loro, le loro provenienze, la diffusione del genere umano, e la sua distribuzione pel mondo, in somma la storia de' primi ed oscurissimi incunaboli della società, e de' suoi primi passi, non d'altronde si può maggiormente attingere che dalle etimologie, le quali rimontando di lingua in lingua fino alle prime origini di una parola, danno le maggiori idee che noi possiamo avere circa le prime relazioni, i primi pensieri, cognizioni ec. degli uomini»⁵⁹. E le lingue, nonostante le loro differenze, sono caratterizzate da una peculiare conformità che spinge il poeta a sostenere una «comune origine di tali lingue e di tali

impossibile un ritorno allo "stato naturale", presociale e precivile» (p. 44). Questa ragione corrisponde a quella dei "philosophes" del '700, e rappresenta una «facoltà umana sviluppatasi e conquistata col progresso e genitrice di progresso, la ragione che è, nel senso illuministico della parola, *filosofia*» (p. 48), che fallisce nel suo compito di distruggere le superstizioni e la barbarie per instaurare l'uguaglianza e la democrazia. Dal punto di vista delle relazioni tra Vico e Leopardi, in questa distinzione sembrerebbe riecheggiare la differenza vichiana tra una ragione astratta e una ragione poetica.

⁵⁸ *Zibaldone*, 1134, pp. 821-822.

⁵⁹ *Zibaldone*, 1273, p. 923.

popoli, ancorchè ora e sin da remotissimo tempo disparatissimi, e lontanissimi, e ignoti gli uni agli altri». Dunque una comune origine delle lingue e delle nazioni, le quali sono tra loro strettamente connesse fino a costituire la storia della mente umana: «La storia di ciascuna lingua è la storia di quelli che la parlarono o la parlano, e la storia delle lingue è la storia della mente umana»⁶⁰.

Com'è noto in una riflessione del 1 luglio 1820 Leopardi ha sostenuto che in lui il passaggio dall'antico al moderno, dalla «poesia d'immaginazione» alla «poesia sentimentale» e alla filosofia è avvenuto nel 1819, quando «l'immaginazione in me fu sommamente infiacchita, e quantunque la facoltà dell'invenzione allora appunto crescesse in me grandemente, anzi quasi cominciasse, verteva però principalmente, o sopra affari di prosa, o sopra poesie sentimentali [...]. Così si può ben dire che in rigor di termini, poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome, non sono altro che filosofi. Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando perduta la fantasia divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, in somma filosofo». Al di là ora dell'itinerario "progressivo" messo qui in rilievo, la trasformazione di cui il poeta discute è messa in relazione ad una profonda mutazione umana e psicologica, provocata dal «sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso», che spinge il poeta «ad abbandonare la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose, a divenire filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato di languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni»⁶¹. Nella concezione leopardiana la filosofia, arricchita da una componente legata ad una dimensione interiore e personale, si allontana dalla tradizione moderna, che «riduce la metafisica, la morale ec.

⁶⁰ *Zibaldone*, 2591, p. 1653.

⁶¹ *Zibaldone*, 144, p. 174.

a forma e condizione quasi matematica», non più compatibile «con la letteratura e la poesia»⁶², e si scopre come «mezza filosofia», e dunque imperfetta, fondata sull'immaginazione e purtuttavia in grado di spingere l'uomo all'azione, come dimostrano i popoli meridionali, che si differenziano dai tedeschi, i quali, pur sviluppando molte verità, non ne hanno scoperta alcuna⁶³. «Ho detto altrove che non si conosce perfettamente una verità se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le altre verità e con tutto il sistema delle cose. Qual verità conosceranno dunque bene quei filosofi che astraggono assolutamente e perpetuamente da una parte essenzialissima della natura?»⁶⁴.

Mi sembra che dai passaggi ricostruiti emerga come, se da una parte la concezione leopardiana ha caratteri di assoluta originalità, dall'altra presenta anche evidenti echi e suggestioni (nel caso che qui si è discusso principalmente vichiane) alimentate dalla di-

⁶² *Zibaldone*, 1359, p. 983.

⁶³ Come si può leggere in diversi passi dello *Zibaldone*, 1848-1860. Su questo cfr. A. Placanica, *Leopardi e il Mezzogiorno del mondo*, Roma, Avagliano, 1998.

⁶⁴ *Zibaldone*, 1838, pp. 1258-1259. Descrive bene l'attenzione per tali tematiche un passaggio di una lettera che Ermete Visconti ha indirizzato a Manzoni il 25 novembre 1819: «Ti ricorderai che qualche volta ti dissi che al sistema di Vico mancava una seconda parte; Vico mostrò come nacque la poesia dai costumi semi-selvaggi, e come di quei tempi la poesia era l'Enciclopedia de' popoli; fisica, teologia (quella degli idolatri), morale, giurisprudenza, politica: tutto era poesia; similmente l'ideologia, la grammatica, il vocabolario. Ora a me pareva che restasse da farsi un successivo lavoro: dedurre cioè le analogie e le differenze della poesia colta in confronto alla naturale e semiselvaggia» (E. Visconti, *Dalle lettere: un profilo*, a cura di S. Casalini, Milano, Centro nazionale studi manzoniani, 2004, pp. 23-24). Sull'azione esercitata dal filosofo napoletano sui collaboratori del «Conciliatore» e sugli intellettuali milanesi cfr. *Giam-battista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella, Lecce, Pensa MultiMedia, 2007. Su questo cfr. le osservazioni di R. Lavopa, *Ermete Visconti: echi vichiani nell'interpretazione del "romantico"*, in «Sinestesieonline», 11, 2015, pp. 9-26 (che leggo da <<https://www.rivistasinestesie.it/PDF/2015/MARZO/5.pdf>>).

stinzione tra una metafisica poetica e una metafisica astratta⁶⁵ che si presentano come le forme di quella «metafisica commisurata alla debolezza del pensiero umano», alla mente dell'uomo, il quale, segnato dal sentimento del pudore (che Leopardi attribuisce ai poeti antichi e a Dante), è consapevole di non poter raggiungere tutti i confini del sapere, di non poter escludere la propria componente naturale e di conoscere solo attraverso il fare e l'agire (come avviene anche per le matematiche in quanto costruzioni mentali). Da questa prospettiva si può affermare allora che Vico e Leopardi, al di là di vicinanze o di incomparabili distanze, sono inseriti all'interno di quella tradizione filosofica italiana che, per usare un'espressione di Remo Bodei, è costruita su una «ragione impura» in grado di tener conto «dei condizionamenti, delle imperfezioni e delle possibilità del mondo», e non, come la ragione

⁶⁵ Sul tema restano importanti le osservazioni di M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendagròm, 2002, che, a proposito dell'incompletezza della forma poetica e della forma filosofica, in grado di mostrare due metà dell'uomo (il poeta e il filosofo), ha scritto: «Nella filosofia non si trova l'uomo intero; nella poesia non si trova la totalità dell'umano. Se nella poesia troviamo direttamente l'uomo concreto, individuale, nella filosofia ci imbattiamo nell'uomo inserito nella sua storia universale, nel suo voler essere. La poesia è incontro, dono, scoperta venuta dal cielo. La filosofia è ricerca, urgente domanda guidata da un metodo» (p. 37). A partire da questa distinzione la ricerca, diversamente orientata, dell'unità, che il filosofo coglie come «unità assoluta», senza interferenza del molteplice, laddove il poeta come unità incompleta: «il filosofo vuole l'uno perché vuole tutto», «il poeta non vuole tutto, perché teme che in questo tutto non rimanga ognuna delle cose in tutte le sue sfumature; il poeta vuole una, ciascuna cosa, senza restrizioni, senza astrazioni né rinunce. Vuole un tutto a partire dal quale si possiede ogni cosa, non intendendo per cosa un'unità fatta di sottrazioni. La cosa del poeta non è mai la cosa concettuale del pensiero, ma complessissima e reale, la cosa fantasmagorica e vagheggiata, quella inventata, quella che ci fu e quella che non ci sarà mai. Vuole la realtà, la realtà poetica non è solo quella che c'è, quella che è, ma anche quella che non è» (pp. 44-45).

pura, della «conoscenza dell'assoluto, dell'immutabile o del rigidamente normativo»⁶⁶.

⁶⁶ R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1998, p. 64. Ma si veda anche il saggio di G. Cacciatore, *Genesis, crisi e trasformazioni della filosofia civile italiana*, in *Momenti della filosofia civile italiana*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, Napoli, La Città del Sole, 2008, pp. 9-18. Cfr. anche R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, il quale ha osservato che «Leopardi si riconosce perfettamente in quel tratto di pensiero italiano – tra Machiavelli e Vico – che ha cercato nel ritorno all'origine il rimedio ultimo alla crisi di civiltà troppo infiacchite per poter sopravvivere» (p. 116).

Stefano Gensini

Fantasia e immaginazione tra Vico e Leopardi: lo spazio “naturale” del linguaggio

1. Un ragionamento sul rapporto fra le idee linguistiche del Vico e quelle del Leopardi deve necessariamente muovere da una considerazione cautelativa, che è anche una dichiarazione dei limiti entro cui si terrà questo intervento: allo stato attuale delle conoscenze, non sembra possibile ipotizzare un influsso ampio e sistematico del Vico sul Leopardi, stante il carattere tutto sommato secondario dei riferimenti che quest'ultimo fa al pensatore napoletano, particolarmente in rapporto alla questione omerica; e stante, soprattutto, nella parte e negli anni dello *Zibaldone* pertinenti al nostro discorso odierno, quelli fra il 1821 e il 1823, l'inesistenza di tracce dirette se non di elaborazione, almeno di sicura conoscenza di elementi vichiani. Su questo punto di principio, non mi sembra ci sia molto di nuovo da aggiungere a quanto scrivevo oltre trent'anni fa, né a quanto, con profonda competenza, aveva esposto fin dal 1976 Vincenzo Placella¹. Chiariamo dunque che quello fra le idee linguistico-gnoseologiche di Vico e di Leopardi è un rapporto costruito a posteriori, un gioco di analogie, e talvolta di vere e proprie omologie concettuali che lo studioso si trova a cogliere e che formano di per sé

¹ Cfr. S. Gensini, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 251-268, e G. Placella, *Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la Letteratura italiana dal Duecento al Seicento. Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Leopardiani* (Recanati 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978, pp. 31-57. Si attendono ora i risultati a stampa di una tesi di dottorato sul tema svolta presso l'università di Warwick da una giovane leopardista romana: Martina Piperno. A un confronto di problemi teorici nei due autori è orientato tutto il suggestivo fascicolo tematico di «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, curato e introdotto da Fabiana Cacciapuoti (vedilo online <<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br>>).

un problema. Se vi sia un'origine finora non indicata, punto di fuga, magari lontano, in cui le prospettive dei due autori si unificano; o se si tratti in sostanza di constatare – come dire? – una costante filosofica, molto italiana direi, che dia a entrambe un orizzonte, una cornice storico-culturale che in esse variamente, ma coerentemente si esprime: questa è, fino a prova contraria, la dimensione entro cui il raffronto qui suggerito deve onestamente disporsi. E non è chi non veda come, già rimanendo entro questi prudenti confini, il nesso Vico-Leopardi rimandi a un problema identitario della tradizione italiana di pensiero (e in particolare di pensiero linguistico) che ha fatto e fa molto discutere in questi anni².

La tesi che propongo è, in breve, la seguente: Vico e Leopardi sono accomunati da una visione del linguaggio come fondato nella natura, fisica e antropica, dell'essere umano, mossa che li distacca fin da subito dalla tradizione convenzionalista che, attraverso percorsi diversi, caratterizza gran parte delle filosofie del linguaggio europee, sia razionaliste che empiriste, grosso modo da Cartesio fino all'*Encyclopédie* e agli *idéologues*. All'idea di un fondamento bio-fisico del linguaggio s'intreccia la convinzione che esso si realizzi storicamente in maniera differenziata, contribuendo in modo decisivo al modularsi e al determinarsi del pensiero, sulla spinta di bisogni direttamente inerenti la vita associata e il suo faticoso riprodursi e continuare. Si tratta di una linea di pensiero linguistico decisamente minoritaria nella tradizione occidentale, rintracciabile in pagine meno note di Gassendi, Leibniz, Richard Simon, più tardi di Jacques Turgot, che mette capo a una

² Tornerò in proposito nell'ultimo paragrafo di questo scritto. In termini più complessivi, il problema della specificità nazionale del pensiero linguistico italiano fu posto nei primi anni Settanta del Novecento da T. B. Alisova, *Il posto della scuola italiana nella linguistica moderna*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» s. III, 1973, 3, pp. 300-315 e ampiamente discusso da T. De Mauro, *Discutendo di ricerca linguistica italiana: ut eam civilis scientiae partem dicamus*, in Id., *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 5-25.

vena nascosta di “epicureismo linguistico” su cui hanno lavorato Sebastiano Timpanaro, Paolo Rossi, Tullio De Mauro, e con loro chi scrive queste righe³. Entro questo quadro, Vico e Leopardi elaborano una concezione del rapporto fra conoscenza e linguaggio che attribuisce a quest’ultimo una funzione non strumentale, ma costitutiva: il linguaggio in altri termini non è solo o primariamente un “sistema di comunicazione” (dicitura, sia detto di passata, che tranquillamente spesseggia nella quasi totalità della scienza cognitiva odierna), ma anche e per certi versi anzitutto il dispositivo che *media* la conoscenza, e le consente di fissarsi, organizzarsi, funzionare. Vico in opposizione al cartesianismo e allo scolasticismo della Napoli dei suoi tempi, Leopardi inteso a un ripensamento materialistico della *idéologie*, condividono dunque l’idea che il complesso delle facoltà conoscitive si metta in moto in sinergia col linguaggio, in modo tale che questo innervi il funzionamento delle facoltà mentali (la memoria, l’immaginazione, l’intelletto...) rispetto alla vita della persona umana e al suo rapporto col mondo. Nel plesso conoscenza-linguaggio il nucleo generativo sembra doversi ravvisare, per Vico, nella fantasia-ingegno, per Leopardi nella immaginazione; la principale controparte linguistica di tali facoltà è, nella parola umana, il dispositivo del traslato, e in particolar modo della metafora, concepita quest’ultima, dunque, in maniera drasticamente antiretorica, come fenomeno genuinamente linguistico. Pertanto la metafora, diversamente da quanto ritenuto e insegnato nelle scuole, e ripetuto nei trattati di retorica fino a Ottocento inoltrato, non è un ornamento del discorso, non è un compiaciuto luccicare dell’ingegno,

³ Cfr. S. Timpanaro, *Sulla linguistica dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 48-49 e 88n. (il volume raccoglie importanti saggi usciti negli anni Settanta); T. De Mauro, *Porci in Paradiso. Un motivo epicureo in Dante*, Par. XXVI, 124-138, in Id., *Il linguaggio tra natura e storia*, Milano, Mondadori Università, 2008, pp. 111-119; S. Gensini, *Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment*, in P. Schmitter (Hg.), *Sprachtheorien der Neuzeit I. Geschichte der Sprachtheorie*, Tübingen, Gunter Narr, 1999, pp. 44-92. Per Rossi cfr. *infra*, n. 13.

in cerca della meraviglia, ma un acquisto di conoscenza nuova, originale e in certo modo originaria⁴.

Con questo vario insistere sulla primazia per un verso del momento fantastico-immaginativo della conoscenza, dall'altro del carattere generativo e istitutivo del linguaggio, Vico e Leopardi sembrano dunque collocarsi su una linea di rottura rispetto agli assi portanti del pensiero a loro contemporaneo.

2. Prima di illustrare il nesso fantasia-ingegno-immaginazione, che forma il nostro oggetto d'interesse principale, è opportuno documentare in che senso l'esperienza linguistica abbia per i due autori quel carattere "naturale" da cui siamo partiti. Per Vico, basti in questa sede il riferimento alla «grandissima difficoltà» dichiarata al § 445 della *Scienza nuova* terza, in ordine alla spiegazio-

⁴ Il tema della metafora, ovviamente centrale in Vico, è stato spesso oggetto di attenzione da parte degli studiosi. Limitandoci ad anni relativamente recenti, ricordo come particolarmente attenti al valore teorico di tale aspetto del pensiero vichiano D. Di Cesare, *Sul concetto di metafora in G. B. Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», 1986, XVI, pp. 325-334 e Ernesto Grassi, nei suoi molti contributi: cfr. ad es. *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, a cura di C. Gentili, Napoli, Guida, 1990. Per un approccio diverso, inteso al confronto con le problematiche della linguistica cognitiva (qual essa si configurava, quanto meno, negli anni Ottanta-Novanta del secolo scorso), cfr. il volumetto, purtroppo poco noto, di M. Danesi, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Modugno, Edizioni del Sud, 2001. Tornano in proposito diversi contributi compresi in J. Trabant (Hrsg.), *Vico und die Zeichen. Akten des von der Freien Universität Berlin, der Volkswagenstiftung und dem Istituto per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstalteten internationalen Kolloquiums* (Berlin, 23-25 September 1993), Tübingen, Gunter Narr, 1995, e in G. Cacciari, V. G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004. Per riprese recenti, e talora attualizzanti, in chiave semiotica ed estetica, cfr. A. Ponzio, *Semiotica della metafora in Vico*, in «Paradigmi», 1, 2009, pp. 27-40, e F. Valagussa, *Vico. La metafora fa il maggior corpo delle lingue. Menare fuori le forme dalla materia*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», [S.l.], v. 7, 2014, 2, p. 127-142 (<<https://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/15294/14240>>).

ne delle differenze linguistiche⁵. Si ricorderà che, nel paragrafo immediatamente precedente, il filosofo ha criticato la dottrina del significato “a placito”, contrapponendole l’idea che le lingue «debbon aver significato naturalmente» mediante «trasporti di nature o per proprietà naturali o per effetti sensibili»: dal che dipende l’asserita centralità della metafora. Dato che questo principio è posto da Vico come universale (così come universale dev’essere nei suoi caratteri essenziali il carattere dell’uomo), resta evidentemente da spiegare perché esso dia risultati tanto diversi da luogo a luogo, da tempo a tempo. Rileggiamo dunque la risposta:

Ma pur rimane la grandissima difficoltà, come quanti sono i popoli, tante sono le Lingue Volgari diverse? La qual per isciogliere, è qui da stabilirsi questa gran verità: che come certamente i popoli per la diversità de’ climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature, e costumi sono nate altrettante diverse lingue: talchè per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità, o necessità della vita umana con aspetti diversi; onde sono uscite tante per lo più diverse, ed alle volte tra lor contrarie costumanze di Nazioni; così, e non altrimenti son’uscite in tante lingue, quant’esse sono, diverse: lo che si conferma ad evidenza co’ proverbj; che sono massime di vita umana, le stesse in sostanza, spiegate con tanti diversi aspetti, quante sono state, e sono le Nazioni, come nelle Dignità si è avvisato.⁶

⁵ Per una trattazione dettagliata del tema rimando a quanto ho scritto nel saggio *Vico e la diversità delle lingue: la fine di Babele* (uscito originariamente in «Lexicon Philosophicum»), ora in S. Gensini, *Apogeo e fine di Babele. Linguaggi e lingue nella prima modernità*, Pisa, ETS, 2016, pp. 87-108.

⁶ Avverto che le citazioni dalla *Scienza nuova* terza sono prese dall’ed. a cura di A. Battistini, *Principi di Scienza nuova*, Milano, Mondadori, 2011, rimandando alla paragrafatura Nicolini. Per le occasionali citazioni da altre opere utilizzo G.B. Vico, *Opere filosofiche*, intr. di N. Badaloni, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971. Il passo cit. in SN44, § 445, p. 247.

Sintetizzando: gli esseri umani (accomunati da tratti universali inerenti l'ordinamento provvidenziale delle cose) conseguono differenti nature in funzione dell'ambiente in cui vivono, e dal loro adattarsi a quest'ultimo dipende la formazione di differenti costumi (si ha dunque in questo passaggio la saldatura tra base bio-fisica e esperienza storica). Le lingue si originano all'intreccio della base bio-fisica (natura) con i costumi (esperienza storica); ma siccome le utilità e necessità della vita umana, comuni a tutte le nazioni, vengono viste e elaborate in modo fisiologicamente diverso, perché diverse sono le nature, diverse sono di conseguenza le lingue che esprimono tali molteplici punti di vista sul mondo. Si osserverà che il linguaggio epicureo e – oserei dire – hobbesiano qui addotto dal Vico (utilità e necessità) è equilibrato e corretto sul piano metafisico dall'implicito riferimento a un vero e proprio «luogo d'oro» della *Scienza nuova* 1725, conservato e accolto dall'ultimo Vico, quel § XLIII in cui si elencano le voci mentali comuni a tutte le nazioni («fantasticare deitadi», «fare certi figliuoli con certe donne con certi auspici divini» ecc. ecc.) che le differenti «nature e costumi» umani «*hanno riguardato* per diverse proprietà»⁷. In sostanza Vico dà una spiegazione di tipo antropologico delle differenze linguistiche che non solo smantella quello che al suo tempo restava in piedi della concezione babelica (differenza come maledizione, negatività); ma fa dell'orizzonte storico il luogo della mediazione, senza fratture o contrapposizioni, della natura umana. Che, come ha scritto Trabant⁸, al fon-

⁷ SN25, in *Opere filosofiche*, cit., p. 301. Si noti peraltro che già nell'apertura di questo fondamentale capitolo Vico aveva fatto dipendere «l'origine delle diverse lingue vocali» «dalle diverse modificazioni che le nazioni ebbero di pensare intorno alle stesse umane necessità o utilità comuni a tutte, riguardandole per diverse proprietà, secondo la diversità de' loro siti, cieli e quindi nature e costumi» (*ibidem*). All'altezza della *Scienza nuova* prima si era dunque già perfettamente definito lo schema che conduce alla diversificazione naturale delle parlate umane.

⁸ Nel suo bel libro *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, pres. di T. De Mauro, Roma-Bari, Laterza, 1996 [1994], spec. il cap. 4.

do della prospettiva vichiana resti una quota non risolta di nostalgia dell'Uno; che, cioè, il suo pluralismo linguistico non sia una "festa" della differenza come potrà configurarsi più avanti nella *Verschiedenheit* di Wilhelm von Humboldt (1836) o, appunto, in Leopardi, non toglie che con la *Scienza nuova* la filosofia veda nel linguaggio un terreno tipico e privilegiato dell'azione umana, nella sua fisionomia latamente "politica".

A distanza di circa ottant'anni, e in una condizione di accesso alle fonti sui cui limiti è stata spesa molta attenzione critica, Leopardi arriva dal piccolo osservatorio recanatese a conclusioni analoghe; peraltro senza più sentire la necessità, immanente all'argomentare vichiano, di una qualsiasi compensazione provvidenziale alla «necessaria varietà delle lingue»⁹. Siamo nella primavera del 1821, nella fase di maggior creatività del Leopardi quanto almeno alla problematica linguistica. Sulla scorta per un verso della problematica della "questione della lingua" (entro la quale si trattava anzitutto di battere in breccia le immobilizzanti posizioni puriste), per un altro di letture parziali e disperate, spesso di seconda o terza mano, relative al sanscrito e alle prime ipotesi indoeuropeistiche, ma anche ai dibattiti tardo-settecenteschi sul rapporto pensiero / linguaggio, Leopardi si trova a ragionare delle lingue (e in particolare del latino e del greco, e delle lingue europee moderne) in rapporto ai parametri del tempo e dello spazio¹⁰. Fissato il principio che quanto più una lingua insi-

⁹ Zib. 1066. Per le citazioni dallo *Zibaldone* faccio ricorso a G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, voll. 1-3, Milano, Garzanti, 1991.

¹⁰ Sulle idee linguistiche del Leopardi, dopo la mia monografia del 1984 (cit. supra n. 1), che cercava di tener conto dei non molti lavori precedenti sul tema (in particolare ricordo quelli di Battaglia e Bolelli), la bibliografia si è infittita. Mi limito in questa sede a ricordare i molti contributi raccolti in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre – 5 ottobre 1991), Firenze, Olschki, 1994; M. Manotta, *Leopardi. La retorica e lo stile*, Firenze, Presso l'Accademia della Crusca, 1997; M. Tavoni, *Sulla linguistica comparata di Leopardi*, in *Studi per Umberto Carpi*.

ste su un numero circoscritto di persone, e su un centro di piccola dimensione, tanto più essa riesce a rimanere (nei suoi termini) «conforme», valendo ovviamente l'inverso all'ampliarsi della scala dimensionale, si conclude (i) che le lingue fisiologicamente si diversificano in ragione dello spazio; e (ii) che il tempo, con le sue accidentalità, sia interne (i bisogni dei parlanti) che esterne all'Istituto linguistico (ad es. fatti politici o militari), non fa che espandere indefinitamente tale percorso di differenziazione. Portando alle ultime conseguenze il suo ragionamento, Leopardi così conclude:

Da questi dati caviamo alcune conseguenze più alte ed importanti. 1. Che la diversità de' linguaggi è naturale e inevitabile fra gli uomini, e che la propagazione del genere umano portò con se la molteplicità delle lingue, e la divisione e suddivisione dell'idioma primitivo, e finalmente il non potersi intendere, nè per conseguenza comunicare scambievolmente più che tanto numero di uomini. La confusione de' linguaggi che dice la Scrittura essere stato un gastigo dato da Dio agli uomini, è dunque effettivamente radicata nella natura, e inevitabile nella generazione umana, e fatta proprietà essenziale delle nazioni ec.

Un saluto da allievi e colleghi pisani, Pisa, ETS, 2000, pp. 671-691; l'ottima sezione sulla metafora e in particolare sulla metafora scientifica di A. Campana, in Id., *Leopardi e le metafore scientifiche*, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 83-189; da ultimo A. Bianchi, *Pensieri sull'etimo. Riflessioni linguistiche nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, Roma, Carocci, 2012. Sul complicato problema delle fonti linguistiche, giova ora il ricorso a G. Leopardi, *Circa la natura di una lingua. I materiali della polizzena autografa del 1827*, a cura di M. Andria e P. Zito, pref. di S. Gensini, Palermo, Novecento, 1998, come pure a diversi dei contributi raccolti in F. Cacciapuotì (a cura di), *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, Milano, Electa, 2012 e in M. de las Nieves Muñiz Muñiz (a cura di), *Lo "Zibaldone" di Leopardi come ipertesto*. Atti del Convegno internazionale (Barcellona, Universitat de Barcelona, 26-27 ottobre 2012), Firenze, Olshki, 2013 (in particolare la seconda sezione). Uno studio sistematico dei lemmi metalinguistici dello *Zibaldone* è stato intrapreso nell'ambito del *Lessico leopardiano* diretto da N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, di cui sono usciti per ora due volumi, nel 2014 e nel 2016, presso Sapienza Editrice (cfr. <<https://web.uniroma1.it/lableopardi/ricerca/lessicoleopardiano>>).

2. Che il progetto di una lingua universale, (seppure per questa s'è mai voluta intendere una lingua propria e nativa e materna e quotidiana di tutte le nazioni) è una chimera non solo materialmente, e relativamente, e per le circostanze e le difficoltà che risultano dalle cose quali ora sono, ossia dalla loro condizione attuale, ma anche in ordine all'assoluta natura degli uomini; vale a dire non solamente in pratica, ma anche in ragione. (*Zib.* 936-37, 12-13 aprile 1821).

Di grande interesse il giudizio circa l'impossibilità fattuale (e l'insensatezza filosofica) di una lingua universale, tema ricorrente dei dibattiti sei-settecenteschi, rinverditi in Italia, in anni recenti, da padre Francesco Soave, traduttore di Locke e mediatore delle idee del sensismo che Leopardi sovente utilizza in questo periodo¹¹. Una qualsivoglia lingua artificiale, destinata dagli inventori a funzionare come strumento universale di comunicazione, immediatamente, ove entrasse in uso, si troverebbe soggetta alle leggi di alterazione e diversificazione, nello spazio e nel tempo, tipiche di ogni lingua o dialetto umani. Il punto è ripreso spesso, nelle note zibaldoniane di questi mesi, e trova ulteriore, limpida espressione nel pensiero del 19 maggio (steso avendo dinanzi un saggio del filosofo e scienziato svizzero Johan Georg Sulzer che

¹¹ Il padre somasco Francesco Soave, protagonista della vita pedagogica della Lombardia austriaca e dal 1774 professore di Filosofia morale nel Liceo di Brera, aveva dato alle stampe nel 1775 una versione italiana dell'*Essay on Human Understanding* di Locke, nel compendio prodottone nel 1696 da John Wynne (1665/7-1743). Leopardi dispone della terza edizione veneta dell'opera, *Saggio filosofico di Gio: Locke su l'umano intelletto, compendiato da Dr. Winne, tradotto, e commentato da Francesco Soave* C. R. S., Venezia, nella Stamperia Baglioni, 1794, 4 voll. in 2 tomi. La prima citazione che Leopardi fa del *Compendio* risale al 18 marzo 1821, con riferimento a una delle appendici aggiunte dal Soave al testo lockiano, ricche di informazioni (per quanto edulcorate da preoccupazioni religiose) sul dibattito filosofico del tempo, inclusi Leibniz e Condillac, cui il recanatese attinge largamente. Soave aveva incluso nel commento al terzo libro, in forma di Appendice II, un suo *Saggio sulla formazione di una lingua universale* (pp. 62-76), già uscito nel 1773 con altro titolo e che aveva goduto di scarsa circolazione. A contrastare le tesi universalistiche del Soave sono rivolte le osservazioni del Leopardi cui si accenna nel testo.

Leopardi leggeva, tradotto in italiano, nella *Scelta di opuscoli interessanti* del 1775¹²):

Dalle mie osservazioni sulla necessaria varietà delle lingue, risulta che non solo le lingue furono naturalmente molte e diverse anche da principio, per le impressioni che le medesime cose fanno ne' diversi uomini; le diverse facoltà imitative, o le diverse maniere d'imitazione usate da' primi creatori e inventori della favella; le diverse parti, forme, generi, accidenti di una medesima cosa, presi ad imitare e ad esprimere da' diversi uomini colla parola significante quella tal cosa; (v. *Scelta di Opuscoli interessanti*, Milano. Vol. 4. p. 56-57. e p. 44. nota) ma eziandio che introdotta e stabilita una medesima favella, cioè un medesimo sistema di suoni significativi, uniformi e comuni in una medesima società; questa favella ancora, inevitabilmente si diversifica e divide appoco appoco in differenti favelle (*Zib.* 1065-1066).

Vi sono coincidenze non secondarie fra queste note e i passi vichiani sopra citati: prima fra tutta quella che presuppone un comune substrato reale dell'esperienza linguistica, visto e articolato da differenti prospettive dalle comunità umane, giacché in queste l'implesso natura/cultura induce un differente rapporto con l'ambiente e con le esigenze primarie del vivere. Come già accennato, per dare ragione di ciò non occorre postulare Vico come fonte del poeta recanatese, ipotesi non impossibile ma non sorretta, a oggi, da prove documentali; basta far riferimento alla concezione epicurea delle origini del linguaggio, a Vico ben nota tramite Gassendi e il *coté* investigante, e certamente presente al

¹² Leopardi fa riferimento alle *Osservazioni sull'influenza reciproca della ragione sul linguaggio e del linguaggio sulla ragione* del filosofo svizzero Johann Georg Sulzer presentate nel 1763 all'Accademia prussiana delle Scienze (vedile nelle *Vermischte[n] philosophische[n] Schriften*, Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich, 1773, pp. 166-198), e incluse, a cura dell'onnipresente Soave, nel quarto volume della *Scelta di opuscoli interessanti tradotti da varie lingue*, in Milano, nella Stamperia di Giuseppe Marelli, 1775, pp. 42-102 (ivi in nota alle pp. 101-102 notizia del traduttore sul dibattito sulle origini del linguaggio culminato nella celebre *Abhandlung* herderiana).

Leopardi tramite fonti dirette (basti pensare al X libro delle *Vite* di un autore a lui bene noto, Diogene Laerzio¹³) e indirette. Vi è cioè, a mio parere, il riagganciarsi di entrambi a un'ipotesi di spiegazione dell'origine del linguaggio e delle lingue tradizionalmente attivo nella storia delle dottrine linguistiche¹⁴, per quanto osteggiato da preoccupazioni di ordine teologico e spesso dissimulato da cautele teoretiche e formule di compromesso. (Del resto nello stesso Vico, non a caso, il tema delle origini si sdoppia fra modello esplicativo naturalistico e modello creazionista). Una rilettura del celebre passo dell'*Epistula ad Herodotum* (§ 75-76)¹⁵, tante volte echeggiato fra Sei e Settecento, consente di identificare senza difficoltà la filiera *natura umana/ethnos/lingue* ipotizzata dai nostri due autori. Si aggiunga che la natura è presentata in Leopardi (anche qui, con significativa inflessione lucreziana) come un principio innato di modificabilità, di plasticità dell'essere umano¹⁶, concepito anzitutto come corpo, e corpo desiderante;

¹³ Citato decine di volte nello *Zibaldone* e presente in diverse edizioni nella Biblioteca di casa Leopardi. Si veda il *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, nuova ed. a cura di A. Campana, pref. di E. Pasquini, Firenze, Olschki, 2011, p. 164.

¹⁴ Un'ampia, ancora preziosa ispezione di questo tema nel terzo capitolo, *Barbarie e linguaggio*, di P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 226-308.

¹⁵ Vedilo ora, con ampio e aggiornato commento, in *Epistola a Erodoto*, intr. di E. Spinelli, traduzione e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010, pp. 58-59 e 215-220. Purtroppo non si occupò di questo aspetto Timpanaro nel suo importante saggio su *Epicuro, Lucrezio e Leopardi* (ora in Id., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, Nistri-Lischi, 1995, pp. 143-197).

¹⁶ Si veda ad es. il pensiero del 18 novembre 1823: «Infinito è il numero delle cagioni anche semplicemente naturali che producono differenze tra gli uomini, e queste, benchè or maggiori or minori, sempre notabili, e più notabili assai che in niun'altra specie di viventi, a causa dell'estrema conformabilità e modificabilità dell'uomo, e quindi suscettibilità di essere influito dalle cagioni anche menome di varietà, di alterazione ec. che in altri esseri o non producono niuna varietà, o piccolissima ec. Le dette cagioni di varietà s'incrociano per così dir tra loro, perchè il calor del clima produce un effetto, la grossezza dell'aria un altro contrario, e ambedue le dette cagioni s'incontrano bene spesso

una plasticità teoricamente infinita che si rispecchia nel meccanismo individualizzante del linguaggio (secondo Leopardi ciascuno ha, al limite, una lingua individuale¹⁷), cui fa argine il principio uniformante e omologatore della società, con effetti che possono, in casi estremi, degenerare in costrizione morale ed espressiva.

3. Possiamo a questo punto accostarci al rapporto fra linguaggio e ordine della conoscenza. Come si è sopra ricordato, sia Vico sia Leopardi adottano un modello della conoscenza come strutturata in facoltà connaturate all'essere umano che conseguono fra di loro un certo rapporto evolutivo e entrano in una gerarchia variabile secondo l'età della persona e le fasi antropologiche della storia umana. Pur nei molti distinguo che occorrerebbe fare, e che qui per ragioni di spazio tralascio, si può sostenere che entro questo quadro generale sia per Vico sia per Leopardi sussiste un parallelo fra la dominanza dell'immaginativa (in ragione inversa del raziocinio) nella fanciullezza e nelle fasi arcaiche della storia dell'umanità¹⁸. La dominanza dell'immaginativa corrisponde a una

insieme; e così discorrendo. Esse si temperano, si modificano, si alterano, si diversificano, s'indeboliscono, si rinforzano scambievolmente in mille guise secondo le infinite diversità loro, e de' loro gradi, e delle loro combinazioni scambievoli ec. ec. e altrettante diversità, cioè infinite, e diversità di diversità, e tutte notabili, ne seguono ne' caratteri degli uomini» (*Zib.* 3892).

¹⁷ Cfr. il pensiero del 9 luglio 1821, *Zib.* 1301-1302 («Così si può dire che il linguaggio di ciascun uomo differisce in qualche parte da quello degli altri» ecc.).

¹⁸ Sulla dottrina vichiana della fantasia, a parte il classico libro di D. P. Veneri, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981, un punto di riferimento è ora M. Sanna, *La "fantasia che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, Guida, 2001. Sulla dottrina leopardiana dell'immaginazione rimando per brevità a quanto scritto in *Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione*, in V. Placella (a cura di), *Leopardi e lo spettacolo della natura*. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 17-19 dicembre 1998), Napoli, L'Orientale editrice, 2000, pp. 25-46 (con ulteriori riferimenti bibliografici). Si aggiunga Carlo Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Venezia, Marsilio, 1987, utile per un tentativo

stretta dipendenza della mente dal corpo, e a una modalità della categorizzazione che necessariamente privilegia la sintesi sull'analisi, la ricerca delle analogie piuttosto che delle differenze, l'elaborazione di simboli plastici, in cui il molteplice si unifica icasticamente, piuttosto che di leggi logiche che quest'ultimo disarticolano in classi e sottoclassi. È ben noto come fin dal *De Ratione* Vico attribuisca a questa concezione il senso di un'alternativa pedagogica e filosofica al cartesianismo, un'alternativa che, imperniata com'è sul ruolo teoretico della corporeità, e sull'orizzonte del senso comune, ha anche un preciso significato politico, giustamente messo in luce da studiosi come De Giovanni, Giarrizzo e altri¹⁹.

In Leopardi essa assume la funzione di una critica della modernità, in quanto questa abbia (come tipicamente accade nel caso francese) il prezzo di una rescissione dei fondamenti naturali della conoscenza, implichi cioè uno snaturamento dell'equilibrio naturale del mentale e della vita umana nel suo insieme²⁰. Malgrado per decenni la critica abbia insistito sulla contrapposizione fra natura e ragione, facendone poli concettuali opposti e privi di mediazione reciproca, per Leopardi la ragione, le capacità razioncinanti e analitiche dell'essere umano fanno parte della natura di questi; e le società antiche rispecchiano in chiave macrostorica un

di inquadramento della problematica gnoseologica del Leopardi nella cultura post kantiana. Uno spoglio sistematico dei materiali leopardiani circa l'immaginazione ha realizzato la dott. Maria Silvia Marini in occasione della sua tesi magistrale *L'immaginazione in Leopardi* discussa nell'a.a. 2015-2016 presso la Sapienza, Università di Roma (relatori chi scrive e Stefano Velotti).

¹⁹ Rimando a due lavori ormai classici: B. De Giovanni, *Il "De nostri temporis studiorum ratione" nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 143-191, e G. Giarrizzo, *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1991.

²⁰ Per indicazioni più dettagliate, rimando a quanto ho scritto in *Sulla componente antologica del pensiero linguistico leopardiano*, in C. Gaiardoni (a cura di), *La prospettiva antologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 23-26 settembre 2008), pref. di F. Covatta, Firenze, Olschki, 2010, pp. 87-106.

esercizio delle facoltà conoscitive che non consente alla razionalità di separarsi dalla sua base, insieme corporea e immaginativa. È con l'avvento della moderna società di massa, e con modelli di governo centralistici e uniformanti, che la ragione si aliena, costituendosi in dimensione separata, intesa a una (impossibile e perniciosa) razionalizzazione dell'intera vita e del corpo sociale. Ecco perché, per richiamare solo due passi ben noti, Leopardi insiste sulla necessità di una «ultrafilosofia», ovvero di una meta-razionalità che riconosca i suoi limiti e capisca di dover ricomporre, nei limiti del possibile, l'equilibrio fra natura e ragione, fra corpo e mente²¹; e perché a proposito della Rivoluzione francese, malgrado questa perseguisse una assurda «geometrizzazione» della società, si possa sostenere che abbia riavvicinato la Francia alla natura, allo stato di nazione e di patria, grazie alla spinta delle passioni e delle illusioni che ha suscitato (*Zib.* 2334-35, 6 gennaio 1822).

Il caso dell'Italia, evidentemente centrale sia per Leopardi sia per Vico, si presenta come esemplare anche rispetto al problema linguistico. Entrambi vedono infatti nella grana strutturale della lingua italiana il riflesso e insieme la linea di difesa, nelle epoche storiche che si trovano a vivere, di un modello della conoscenza in cui il rapporto fra base immaginativa e razionalità è contenuto nei limiti naturali. Si pensi a come Vico, nel già citato *De ratione*, esalti il carattere immaginoso dell'italiano di contro a quello *spiritalis* del francese, «unde Itali post Hispanos acutissimi nationum»²²: una immaginosità che ha direttamente a che fare con la sollecitazione delle passioni, con la ricerca e la cattura del consenso, in ultima analisi con la politicità intrinseca della comunica-

²¹ *Zib.* 114-115, 7 giugno 1820.

²² Così nel cap. VII del *De ratione*, dopo aver ricordato, in riferimento alla portata conoscitiva e insieme politica della retorica, che «mens quidem tenuibus istis veri retibus capitur, sed animus non nisi his corpulentioribus machinis contorquetur ex expugnatur» (nelle *Opere filosofiche*, cit., rispettivamente alle pp. 817 e 813).

zione umana, di cui l'educazione retorica è il logico compimento. E si pensi d'altra parte a come Leopardi in tanti luoghi contrapponga la «libertà» della nostra lingua, la sua duttilità sintattica ed espressiva, alla geometrica funzionalità del francese, sul quale aleggia l'ideale (per Leopardi, come si è visto, un vero assurdo teorico) della «lingua universale». Beninteso, quella libertà è per Leopardi un valore per certi versi contraddittorio, perché se è vero che essa consente all'italiano (e a chi lo possieda in tutte le sue sfumature) l'esercizio di una gamma straordinaria di stili e una capacità traduttoria di cui non si vede l'uguale, d'altra parte è anche la marca di un'arretratezza della società italiana, che non riesce a darsi un centro politico né una norma culturale unitaria. Si ripresenta insomma, a proposito della storia dell'italiano, confrontata col caso francese, quella dialettica della modernità che poc'anzi vedevamo porsi in termini antropologici più generali²³.

4. Ma veniamo adesso al risvolto più tecnicamente linguistico del nostro tema. Quale nucleo del linguaggio funziona da *organon* dell'equilibrio tra le facoltà cognitive dell'essere umano? Non per caso, in due autori che fanno della fantasia/immaginazione il motore naturale della conoscenza, questo nucleo generativo è individuato nella metafora, che «generalmente [...] fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni»²⁴, ovvero, come annota Leopardi il 15 settembre 1821, compone «la massima parte di qualunque linguaggio»²⁵.

²³ Va riletto in proposito il lungo, formidabile pensiero del 21-24 marzo 1821 (spec. alle pp. 841-842 dello *Zibaldone*) dove Leopardi s'interroga sulla «popolarità» e «nazionalità» della letteratura in Francia (determinata dalla diffusione sociale della lingua), e sull'opposta situazione del nostro paese.

²⁴ SN44, § 444, pp. 246-247.

²⁵ *Zib.* 1702-03. Malgrado la loro suggestività, non si tratta di affermazioni particolarmente originali (mentre lo è, ovviamente, il contesto teorico in cui sono inserite): si veda da ultimo, nel commento al citato *Abridgment* del Locke, le ripetute considerazioni del padre Soave (che attinge al Sulzer e forse, senza

Vediamo anzitutto Vico, il cui contributo alla teoria della metafora è tanto importante, quanto ingiustamente negletto nei talora debordanti studi metaforologici degli ultimi trentacinque anni, che, facendo dipendere la metafora da una proiezione del piano concettuale, tendono a sottovalutare la portata cognitiva del linguaggio²⁶. Secondo il filosofo napoletano (mi limito a ricordare qui alcuni passi dell'ultima *Scienza nuova*) essa forma il nocciolo della logica poetica, quanto è a dire del momento spiccatamente creativo della conoscenza. La metafora «alle cose insensate [...] dà senso e passione»; istituisce «simiglianze prese da' corpi a significare lavori di menti astratte» che consentono alla mente di inverarsi sul piano dell'esperienza e dei rapporti sociali; si risolve ogni volta in «una picciola favoletta», ha cioè un contenuto narrativo in quanto incorpora una relazione fra personaggi, una sequenza di azioni; è dunque il corrispondente linguistico di quella «educazione eroica» che svolge un ruolo decisivo sia nella vicenda macroscopica della società, sia in quella individuale del giovinetto. Non a caso, dunque, la metafora è la regina dei trasporti, e, come si è or ora ricordato, «generalmente [...] fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni». Questi passi notissimi vanno letti sullo sfondo di altrettanto celebri degnità che riguardano non meno il linguaggio di altri aspetti centrali del pensiero vi-

citarlo, allo stesso Vico), tomo secondo, libro terzo, pp. 60 e 65 («io osservo, che moltissimi nomi di nozioni astratte son derivati da immagini fisiche, e che l'uso delle metafore è amplissimo in tutte le lingue»).

²⁶ È questo il limite caratteristico delle teorie dell'*embodiment*, il cui prototipo si trova nei notissimi lavori degli anni Ottanta di George Lakoff e Mark Johnson (cfr. da ultimo G. Lakoff, *Mapping the brain's metaphor circuitry: metaphorical thought in everyday reason*, in «Frontiers in Human Neuroscience», Dec. 2014, vol. 8, art. 958). Su questi temi ha offerto utili contributi Marcel Danesi (vd. il libro citato supra, n. 4 e più in generale Id., *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, New York, Peter Lang Pub. House, 1995). Per un recente tentativo di ripensamento teorico cfr. S. Gensini, *La metáfora viquiana y la ciencia cognitiva: un problema de filosofía de lenguaje*, in «Cuadernos sobre Vico», 28/2014-29/2015, pp. 33-51.

chiano: in rapida sequenza, dalla dignità I (ripresa ed esemplificata nella dignità XXXII) apprendiamo che per il carattere «indefinito», privo di confini prefissati, della mente umana, questa si basa su se stessa e sul corpo quando non ha altre misure per conoscere le cose, sicché ad esempio si arriva a dire che la calamita “è innamorata” del ferro che attrae; dalla dignità II apprendiamo che «le cose conosciute e presenti» sono il punto di partenza per arrivare a quelle «lontane e non conosciute»; dalla XLVII, che «la mente umana è naturalmente portata a dilettersi dell'uniforme», cioè a stabilire analogie, a vedere somiglianze fra le cose, sicché il Goffredo tassiano diviene il simbolo dei capitani di guerra come oggi, poniamo, Che Guevara può diventare per i giovani il simbolo della lotta generosa e pronta al sacrificio per la libertà. I fanciulli pertanto, che sono naturalmente poeti, spinti da questo naturale bisogno di “stessizzare”, di identificare il diverso, con quel nome con cui hanno chiamato per la prima volta un uomo o una donna, «dappoi apprendono e nominano tutti gli uomini, femmine, cose, c'hanno con le prime alcuna somiglianza o rapporto»²⁷. Discende di qui la spiegazione dei caratteri poetici i quali costituiscono – ecco di nuovo l'elemento narrativo – «l'essenza delle favole». Siccome questa umanità arcaica non può formare generi intellegibili delle cose, cioè classificazioni basate su criteri razionali, astratti, ecco che di necessità forma «generi o universali fantastici» basati sul principio di somiglianza²⁸, generi per così dire locali, che sopperiscono al bisogno di governare l'esperienza in quanto essa offre di nuovo e di incerto. (In questo senso, a me pare, la catacresi è la tipologia di metafora che meglio riassume il pensiero vichiano). Il parallelo fra prime comunità umane e fanciulli fa così da base alla definizione del principio di etimologia delle lingue, insomma di quella cellula generativa che forma la base dell'espressione umana, còlta nel punto in cui essa riesce a vincere la resistenza del corpo e a determinarsi in significazione.

²⁷ È la dignità XLVIII, in SN44, § 206, p. 147.

²⁸ Dignità XLIX, in SN44, § 209, p. 148.

Infatti,

[l]a mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima.

Questa dignità ne dà l'universal principio d'etimologia in tutte le lingue, nelle qual' i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo²⁹.

Il meccanismo interno della metafora, consistente nel traslato di proprietà da un soggetto a un altro, ad esso irrelato, funge dunque da *organon* della mente nello sforzo che questa compie di esteriorizzarsi, di materializzarsi in corpi che diano senso. Non c'è altro modo che il trasporto metaforico, a quanto pare, per significare le cose della mente e dell'animo nella fase aurorale della vita personale e della vita umana nel suo lunghissimo decorso storico. La metafora ha dunque una funzione cognitiva di enorme importanza, che le fasi successive di sviluppo del linguaggio potranno assorbire e integrare, forse nascondere, ma non azzerare. È la metafora l'asse linguistico dell'universale fantastico, come la fantasia e l'ingegno lo sono del suo peculiare modo di ordinare l'esperienza.

È opportuno rammentare che la fonte di questa teoria vichiana (fonte, peraltro, dichiarata fin dalla prima delle orazioni inaugurali, del 1699³⁰), è un passo del cap. 22 della *Poetica* di Aristotele. Dopo aver distinto quattro tipi di metafora, lo Stagirita si sofferma lì sulla metafora cosiddetta del quarto tipo, quella *katà tò análogon*, “per analogia”. Massima importanza, viene detto, ha per il poeta sapersi servire (*chrèstai*) delle parole composte e delle glosse, ma

²⁹ Dignità LXIII, in SN44, §§ 236-237, pp. 152-153.

³⁰ Cfr. la *Oratio I*, *Ut mentis divinam vim usquequaque excolamus*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 713.

la cosa di gran lunga più importante è l'essere ricchi di metafore (*tò metaphorikòn einai*); solo questo infatti non si può ricevere da altri, ed è segno di felice disposizione naturale (*euphuías semeíon estí*); infatti fare metafore in modo efficace (*eu*) consiste nel saper vedere l'uguale (*tò ómoion theoreín estin*) (59a, 5-8)³¹.

Già in Aristotele è a mio avviso evidente che l'attitudine a fare metafore ha a che fare con una dote nativa, che esula dall'adozione di uno strumentario tecnico, e che si manifesta spontaneamente; questa attitudine consiste dunque in un processo di identificazione di elementi eterogenei (*ómoion* è termine matematico che può significare sia "il simile" sia ciò che è identico dal punto di vista funzionale); il processo è una sorta di visione o afferramento mentale (si badi all'uso del verbo *theoreín*, traducibile con "vedere", nel senso di "cogliere"; e cfr. il fr. *saisir*, ingl. *to grasp*, ted. *begreifen*) cui sottostà – appunto – una felice disposizione naturale, che si manifesta nel linguaggio con la schiettezza del *semeíon*. Già in altre occasioni ho sostenuto che nell'elaborare la sua personale nozione di "ingegno", Vico tiene presente non solo l'idea classica che questo sia un quasi sinonimo di *natura*, ma anche la circostanza che il termine era dal medio Cinquecento in poi il traducevole classico dell'*euphuía* della *Poetica*, consolidato nell'uso dalla tradizione barocca cui tanto doveva, fra l'altro, la sua formazione retorica³². D'altra parte *ingenium/ingegno* conosce in Vico, almeno dal *De ratione* e dal *De Antiquissima* in poi, un potenziamento teorico che ne fa l'asse portante di quel che chiama

³¹ Cfr. Aristotele, *Poetica*, intr., trad. e note di D. Lanza. Testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2001, p. 198. La traduzione italiana che propongo modifica in vari punti quella del Lanza.

³² Rimando a quanto scrivevo in *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Scandicci (Fi), La Nuova Italia, 1993, pp. 41-50. Sui rapporti di Vico con Pellegrini, Sforza Pallavicino e la tradizione barocca in genere è da vedere soprattutto il commento di Giuliano Crifò alla sua preziosa riedizione delle *Institutiones Oratoriae*. Testo critico, versione e commento, Napoli, Suor Orsola Benincasa, 1989.

«prima operazione» della mente umana, quella peculiare topica (ben diversa dalla topica degli avvocati e dei retori) che consiste nel «ritruovare» gli oggetti della conoscenza, nel porli dinanzi a noi con un atto di vera e propria costituzione:

Ch'i primi autori dell'umanità attesero ad una topica sensibile, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, concreti degl'individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici. [...]. La provvidenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell'umane menti prima la topica che la critica, siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose. Perché la topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte; e in que' primi tempi si avevano a ritruovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l ritruovare è proprietà dell'ingegno³³.

La celebre metafora della fantasia come *oculum ingenii* (scelta da Manuela Sanna come titolo di un suo bel libro, già ricordato in queste pagine) si spiega bene alla luce del contesto aristotelico qui richiamato; se infatti, la fantasia, poggiando sui dati della memoria, è quella che investe i particolari dell'esperienza, dilatandoli al di là dei propri confini oggettivi, facendone cioè dei generi, l'ingegno è la facoltà addetta al trasporto delle proprietà da un'entità all'altra, da un particolare a un genere fantastico. In quanto istanza di sensibilità, di corporeità, la fantasia è la condizione di quel particolare "vedere" in cui consiste la conoscenza topica; ma essa non basterebbe alla bisogna se non fosse completata dal dispositivo di collegamento, l'ingegno appunto, che sfrutta i caratteri di rapidità, di immediatezza, di icasticità inerenti al senso della vista, ed estranei invece alla tipica opacità e arbitrarietà semiotica dell'intelletto. In questo senso la metafora, unificazione predicativa di elementi eterogenei, è il corrispettivo linguistico dell'ingegno: da una parte la lingua offre alla mente i materiali esperienziali e sensibili sui quali operare (le parti del corpo

³³ SN 44, §§ 495, 498, pp. 272-273.

umano, ad esempio, o i nomi degli oggetti e dei fenomeni naturali, come *mare, monte, primavera...*), dall'altra è l'identificazione al loro interno di un che di uguale nel diverso che fa scaturire conoscenze nuove, che istituisce entità nuove: abbiamo pertanto espressioni quali la *sella del monte*, il *braccio del mare*, la gioventù come *primavera della vita*, e così via, che ormai sono state metabolizzate dalla lingua, e si presentano pertanto come metafore "morte", ma che originariamente significarono in modo innovativo, ampliando i confini semantici di questa.

Vale la pena osservare che forse solo oggi, disponendo di conoscenze sul funzionamento del cervello impensabili anche solo dieci-venti anni fa, siamo in grado di apprezzare la portata teorica di queste suggestioni vichiane: concepite entro un paradigma e un apparato terminologico tradizionali, certo, ma tali da sollevare domande quanto mai attuali. Non a caso, hanno perduto consenso negli ultimi lustri le teorie che facevano consistere i significati linguistici in stringhe simboliche, elaborate in determinate aree corticali dell'emisfero sinistro, con caratteri regolari di combinatorietà; ed è venuta in luce la partecipazione al significato di aree del cervello tradizionalmente ritenute estranee al linguaggio: l'emisfero destro della corteccia, anzitutto, ma anche aree subcorticali, che proiettano sul linguaggio componenti motorie, dati emozionali a lungo ignorati o ritenuti non pertinenti³⁴. L'elemento di dinamicità e interattività, di immaginosità, proprio delle strutture metaforiche sembra dunque fondarsi – diversamente da quanto si è ritenuto nella prima stagione del cognitivismo – sul funzionamento circuitale, integrato, del nostro cervello. Vi è, insomma, una *ratio* biologica in quella nozione di fantasia-ingegno che Vico provò al suo tempo a sviluppare, nelle direzioni non solo linguistiche, ovviamente, che intessono la sua ricostruzione (o,

³⁴ Per una sintesi di questi temi (sui quali esiste ormai una copiosissima letteratura) rimando a Philip Lieberman, *The evolution of human speech. Its anatomical and neural bases*, in «CurrentAnthropology», 48, 2007, 1, pp. 39-65.

se vogliamo dirla con Trabant) piuttosto de-costruzione, anti-cartesiana e anti-razionalistica, della conoscenza umana.

5. Nel Leopardi il concetto di immaginazione copre lo spazio semantico della fantasia-ingegno del Vico; assieme alla memoria e all'intelletto essa forma il cuore della conoscenza umana, nel senso che questa è un sistema articolato ma unitario, che si ordina e gerarchizza in modo differente a seconda delle età dell'uomo (la fanciullezza è ricca d'immaginazione, la vecchiezza no), delle epoche storiche (l'antico è il tempo dell'immaginazione, il moderno della razionalità), dei climi e degli ambienti (la vividezza dell'immaginazione è il tratto saliente dei popoli meridionali), delle lingue (le lingue antiche sono «architettate» sull'immaginazione, quelle moderne sulla ragione)³⁵. L'immaginazione, inoltre, ha un ruolo basilare dato che è innestata direttamente nella natura materiale, desiderante dell'essere umano, e dunque a essa fa capo quella ricerca del piacere che è componente essenziale della nostra vita cognitiva³⁶, nutrendo i ricordi e le speranze, alimentando l'entusiasmo e le illusioni, sostenendo l'inventività sia filosofica che scientifica. Sono, questi, veri e propri valori dell'equilibrio naturale dell'uomo. Movendo da qui, Leopardi pone

³⁵ Sulla "semplicità" e interattività delle facoltà mentali umane si veda quanto Leopardi osserva (movendo dalla flessibilità della memoria) il 19 settembre 1821: «E da queste osservazioni si conferma quanto la fabbrica intellettuale dell'uomo sia semplice in natura, cioè composta di pochissimi elementi, che diversamente modificati e combinati, producono infiniti e svariatissimi effetti. Ai quali l'uomo superficialmente badando, moltiplica i principii, le cagioni, le forze, le facoltà, che realmente sono pochissime e semplicissime. E infatti abbiamo veduto che la facoltà della memoria distintamente considerata, come si suole, facendone una delle tre principali potenze dell'anima, è un sogno, e ch'ella non è altro che una modificazione o un effetto dell'intelletto e della immaginazione» (*Zib.* 1736-1737). Ma cfr. anche *Zib.* 181, del luglio 1820.

³⁶ Il nesso immaginazione-piacere fa parte – come si sa – del nucleo originario del pensiero di Leopardi, che trova espressione nei grandi pensieri del 12-23 luglio 1820; cfr. *Zib.* 165-183.

inoltre un problema di ecologia della conoscenza: come accennavamo al § 3, la cultura moderna, orientata sulla ragione e l'analisi, deve in certo modo piegarsi su se stessa e riconoscere il ruolo fondativo dell'immaginazione, venendo a patti col bisogno di varietà, libertà, plasticità che essa porta nelle forme di pensiero e nelle forme di vita. Già il 1 ottobre 1821, egli spiega di non condannare la ragione in quanto tale (si tratta infatti di una dotazione naturale dell'uomo), ma solo in quanto «cresce e si modifica» in modo abnorme, sovrastando le altre qualità della nostra vita conoscitiva e morale. E due giorni dopo chiarisce che «chi non conosce la natura, non sa nulla, e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia». Ora, il punto di più vistoso contatto con la problematica vichiana si coglie a mio avviso nell'idea che Leopardi considera l'immaginazione responsabile di quel momento costitutivo della conoscenza che consiste nella ricerca dei «rapporti» fra cose o nozioni eterogenee. Nel pensiero del 3 ottobre 1821, appena ricordato, Leopardi illustra il punto in maniera esemplare:

La scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. Ora, oltre che l'immaginazione è la più feconda e maravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste, come ho detto altrove; è manifesto che colui che ignora una parte, o piuttosto una qualità una faccia della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formar soggetto di ragionamento, ignora un'infinità di rapporti, e quindi non può non ragionar male, non veder falso, non iscuoprire imperfettamente, non lasciar di vedere le cose le più importanti, le più necessarie, ed anche le più evidenti³⁷.

Nell'idea che la scienza della natura consista nella percezione dei rapporti, la dottrina, già antica e poi vichiana, che l'ingegno-immaginazione sia precisamente il dispositivo che presiede a tale operazione si incontra con la dottrina condillachiana e sensista

³⁷*Zib.* 1836-1837.

della *liaison des idées* che Leopardi, credo, deduceva soprattutto dalle informazioni (tutt'altro che abbondanti) a lui disponibili su Destutt de Tracy e l'ideologia francese di primo Ottocento. Nell'insistere sul carattere "produttivo" dell'immaginazione, tuttavia, Leopardi si discosta radicalmente dalla dottrina sensista e ideologica, secondo la quale quella facoltà avrebbe un ruolo solo strumentale, di mediazione fra memoria e intelletto, e andrebbe coltivata solo in quanto venga sottoposta al lavoro di selezione e ordinamento gerarchico della *raison*. In Leopardi, direi, l'operare dell'immaginazione ha una sua legalità autonoma, viene visto come motore della conoscenza *überhaupt*. È molto interessante, da questo punto di vista, che la capacità di stabilire rapporti sia riferita, in generale, a una condizione – come dire – di accensione cognitiva che Leopardi vede tipica del fanciullo o dell'uomo comune in stato di agitazione, coi sensi riscaldati dalla passione o perfino dall'alcool; e più in particolare a un atteggiamento inventivo che si riscontra in due figure teoricamente agli antipodi, il poeta e il filosofo. Il concetto, destinato a riproporsi anche a distanza di parecchi anni, nelle note su Dante, trova piena espressione in un pensiero del 20 novembre 1821:

La facoltà inventiva è una delle ordinarie, e principali, e caratteristiche qualità e parti dell'immaginazione. Or questa facoltà appunto è quella che fa i grandi filosofi, e i grandi scopritori delle grandi verità. E si può dire che da una stessa sorgente, da una stessa qualità dell'animo, diversamente applicata, e diversamente modificata e determinata da diverse circostanze e abitudini, vennero i poemi di Omero e di Dante, e i Principii matematici della filosofia naturale di Newton. [...] L'immaginazione pertanto è la sorgente della ragione, come del sentimento, delle passioni, della poesia; ed essa facoltà che noi supponiamo essere un principio, una qualità distinta e determinata dell'animo umano, o non esiste, o non è che una cosa stessa, una stessa disposizione con cento altre che noi ne distinguiamo assolutamente, e con quella stessa che si chiama riflessione o facoltà di riflettere, con quella che si chiama intelletto ec. Immaginazione e intelletto è tutt'uno. L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze, e le

disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo, ciò che si chiama riflessione ec. ec.³⁸.

Leopardi propone dunque un'alternativa naturalisticamente fondata alla romantica contrapposizione fra immaginazione e intelletto, suggerendo una visione unitaria della mente umana, in cui la plasticità originaria della struttura corporea si media ad ogni istante con le infinite variabili dell'esperienza.

Quanto al nesso fra l'immaginazione e il linguaggio, basti qui dire che Leopardi, considerando le lingue come una sorta di "termometro" dei costumi sociali, come il terminale, se si può dire così, in cui tutto si rispecchia, elabora una nomenclatura oppositiva ("varietà", "libertà", "ardire", "poeticità" *vs.* "uniformità", "schiavitù", "geometrizzazione") tesa a contrapporre le lingue architettate sull'immaginazione (come, grazie alla sua indole antica, l'italiano) a quelle architettate sulla ragione (di cui è prototipo il francese moderno)³⁹. L'opposizione, supportata da un'analisi storico-culturale delle ragioni che rendono lingue simili così diverse fra loro, si articola in passaggi tecnici che qui per ragioni di spazio rinunciamo a illustrare: basti un cenno al problema, molto discusso, dell'ordine delle parole nel discorso e a quello della gamma dei registri e degli stili disponibili, che Leopardi, come poi Calvino, vede come un vero e proprio tratto distintivo dell'italiano, aiutato in questo dalla sua storia policentrica e polidialeale non meno che dalla sua ricchissima tradizione letteraria⁴⁰.

³⁸ *Zib.* 2133-2134, 20 Novembre 1821.

³⁹ Cfr. il pensiero del 13 maggio 1821 (*Zib.* 1045), dove la metafora dell'«architettamento» (altrove Leopardi parla di *signoreggiamento* da parte dell'una o dell'altra facoltà) vuole esprimere la corrispondenza fra la diversa indole delle lingue antiche/moderne rispetto alla dominanza del principio variazionale o di quello analitico/uniformante.

⁴⁰ Per Leopardi basti il riferimento a *Zib.* 1313-1315 (a proposito del Bartoli): «[...] la forza, e la infinita varietà delle forme e sembianze che la lingua italiana può assumere»; quanto a Calvino, si vedano almeno i celebri articoli

Naturalmente, in questo vocabolario metalinguistico ha un ruolo importante la metafora. Leopardi condivide con Vico l'idea che l'uso della metafora sia «naturalissimo e primitivo, e l'uno de' primi mezzi d'incremento che adoperò il linguaggio umano»; la metafora intesa come «applicazione di una stessa parola a molte significazioni, cioè di cose in qualche modo somiglianti, o fra cui l'uomo trovasse qualche analogia più o meno vicina o lontana»⁴¹; ritiene che quella delle similitudini e delle metafore sia la «principale strada per cui tutte le lingue si accrebbero»⁴². Il nesso fra immaginazione e metafora sottostà a tutte queste sparse osservazioni del Leopardi, e viene riassunto in un pensiero del 17 ottobre 1823:

Immaginazione continuamente fresca ed operante si richiede a poter *saisir* i rapporti, le affinità, le somiglianze ec. ec. o vere, o apparenti, poetiche ec. degli oggetti e delle cose tra loro, o a scoprire questi rapporti, o ad inventarli ec. cose che bisogna continuamente fare volendo parlar metaforico e figurato, e che queste metafore e figure e questo parlare abbiano del nuovo e originale e del proprio dell'autore. Lascio le similitudini: una metafora nuova che si contenga pure in una parola sola, ha bisogno dell'immaginazione e invenzione che ho detto⁴³.

Vi è dunque, anche per questo rispetto, larghissima consonanza fra i nostri due autori, che sembrano non solo attingere a un patrimonio classico, aristotelico e post-aristotelico, di dottrine linguistiche, ma si ritrovano accanto nel rielaborare gli spunti teorico-linguistici ch'esso offre, sviluppandoli in una comune idea del fondamento fantastico, immaginativo, corporeo, della conoscenza umana, contrapposta alla visione razionalizzante proposta dal cartesianismo e dal logicismo a loro contemporanei.

L'antilingua e L'italiano, una lingua tra le altre, ripubblicati in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Torino, Einaudi, 1980.

⁴¹ *Zib.* 2006, 28 ott. 1821.

⁴² *Zib.* 2959, 12-14 luglio 1823.

⁴³ *Zib.* 3717-3718.

Se l'intreccio linguaggio-corpo collega la dottrina vichiana e leopardiana del linguaggio alla tradizione epicurea e a quella parte della filosofia di Aristotele che la Scolastica aveva lasciato ai margini, l'idea che i simboli linguistici, nella loro sensibilità e materialità, siano capaci di mediare la conoscenza, consentendole di oggettivarsi e di protendersi oltre i confini del già noto, rappresenta un vero e proprio spartiacque nel dibattito filosofico-linguistico, che aveva visto protagonisti Leibniz e, in minor misura, Condillac, per arrivare a pieno compimento nei saggi degli anni Venti-Trenta di Wilhelm von Humboldt. Come si vede, i dilemmi poetici a proposito della possibile influenza di Vico su Leopardi negli anni Venti dell'Ottocento si moltiplicano a dismisura se ci proiettiamo in questa più ampia prospettiva. Perché la massima parte degli scritti logico-linguistici di Leibniz doveva restare inedita fino all'edizione Gerhardt (1875-1890) delle *Philosophische(n) Schriften*, e non si ha (che io sappia) alcuna prova diretta della conoscenza da parte di Vico di quella *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum*⁴⁴ che avrebbe potuto fornirgli spunti profondamente consonanti con le sue proprie vedute. Lo stesso dicasi del Leopardi, che non sembra aver avuto accesso ai *Nouveaux Essais*, usciti postumi nel 1765⁴⁵. Restando fuori dal conto, per ovvi motivi, linguistici e temporali, Humboldt, rimarrebbe Condillac, nel cui *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), e in particolare nella dottrina del *langage d'action*, sono stati viste possibili assonanze vichiane e anticipa-

⁴⁴ Vedilo nei *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum, ex scriptis Societatis Regiae scientiarum* [...], Berolini, sumptibus Johan Christ. Papeii, 1710, pp. 1-16. Si tratta del più sistematico scritto linguistico pubblicato da Leibniz nel corso della sua vita, ed ebbe ampia circolazione fra dotti e filologi europei del Settecento e del primo Ottocento.

⁴⁵ Tuttavia un certo numero di notizie in proposito (non riguardanti però gli aspetti filosofico-linguistici) trovava nell'Appendice (*Critica di Leibnitz al Saggio di Locke*) apposta dal Soave alla sua edizione compendiativa del *Saggio* lockiano (tomo secondo, pp. 155-166 dell'ed. citata supra, nota 11).

zioni di quel nesso linguaggio-cognizione che Leopardi richiama a proposito di Locke e dei «moderni ideologi». Ma sta di fatto che la dottrina condillachiana dell'immaginazione (e a maggior ragione quella di Destutt de Tracy⁴⁶), ad onta del presupposto sensista, rientra in pieno nella visione intellettualistica che ne faceva una pura facoltà ausiliaria, intermedia fra la sensibilità e l'intelletto, quanto è a dire in una concezione per certi versi agli antipodi di quella dei due italiani, con importanti riflessi sulla fisiologia dell'operare linguistico.

6. È dunque ragionevole, almeno in via d'ipotesi, sostenere che Vico e Leopardi rappresentino, beninteso al netto delle importanti reciproche differenze, tappe di una sorta di "via italiana" alla filosofia del linguaggio, nella quale l'eredità umanistica, col suo radicato filone civile, la dottrina classica e poi barocca dell'ingegno e della metafora, una sensibilità profonda all'impatto del linguaggio sulla vita sociale e politica, infine una capacità di presa in carico schiettamente filosofica del rapporto essere umano-corpo-natura, confluiscono e determinano una sintesi per molti aspetti originale. In qualche modo, le mie conclusioni coincidono con quelle degli studiosi che, in anni recenti, hanno insistito (anche in relazione a un dibattito sull'identità della filosofia, o meglio delle *filosofie*, in corso a livello internazionale) sulla autonomia e la specificità del pensiero italiano (penso soprattutto a Remo Bodei, con la sua brillante formula della filosofia italiana come «filosofia della ragione impura», e a Roberto Esposito, che dedica giuste

⁴⁶ Beninteso, nei limiti in cui Leopardi poté averne conoscenza. Ritengo che la sua fonte per l'accesso a De Tracy siano stati gli estratti pubblicati da Giuseppe Compagnoni (curatore della traduzione italiana degli *Elemens d'idéologie*) nei fascicoli della *Biblioteca Italiana*. Si veda *Elementi d'ideologia [...] per la prima volta pubblicati in italiano, con prefazione e note del cav. Compagnoni*. Parte prima. [...] *Ideologia propriamente detta*, Milano, F. Stella, 1817. Ivi anche un ampio capitolo finale sulle dottrine di Condillac.

osservazioni anche al problema linguistico⁴⁷). Aggiungo però che quest'elemento identitario (che non è di per sé indice di provincialismo, come non è provincialismo, a mio avviso, rilevarne le caratteristiche differenziali) va poi sottratto a ogni facile etichetta trans-storica, e ricondotto, epoca per epoca, pensatore per pensatore, a una combinazione concreta di elementi, nazionali, internazionali, areali, a un gioco di fonti reali o solo presunte, e di scarti filologicamente e teoricamente accertabili, entro cui qualsiasi caratterizzazione da noi data assuma una fisionomia plausibile in effettivi termini storici. Così, che Leopardi, trattando di Dante e del progetto di coniugare teoria e pratica linguistica in una prospettiva nazionale, si spingesse a discutere il compito «d'ogni vero filosofo linguista italiano, come lo è fra' tedeschi»⁴⁸, può essere visto non solo come una legittimazione d'autore della prospettiva qui assunta, ma anche e soprattutto come uno stimolo a più ampie e sistematiche ispezioni.

⁴⁷ Cfr. R. Bodei, *La differenza italiana. Comunità ed esilio*, in «Lo sguardo.net», 15, 2014, 2, pp. 97-105 (in particolare le pp. 98-99). Di Esposito ho soprattutto presente il volume *Pensiero vivente. Origine e attualità della differenza italiana*, Torino, Einaudi, 2010 (si veda in part. le pp. 9-13).

⁴⁸ *Zib.* 2127, del 19 novembre 1821.

Maria Donzelli

Corporeità e immaginazione nella sapienza poetica di Vico

Prima di entrare nel vivo dell'argomento proposto vorrei porre una questione preliminare: perché e come vogliamo avviare una ricerca su Vico e Leopardi? Si tratta di due giganti della cultura italiana, vissuti però in periodi storici diversi, entrambi dotati di genialità, ma indirizzata verso obiettivi non omogenei, e per i quali vedo difficile creare paralleli, interconnessioni, filiazioni, o definire eredità certe, filologicamente comprovate, aldilà delle fonti dichiarate che oggettivamente non sono moltissime.

Qualche anno fa, nel corso di un seminario internazionale all'Orientale di Napoli dedicato a *Comparatismi e filosofia* – cui partecipò anche Stefano Gensini – ci ponemmo tra l'altro il problema del fondamento della comparazione, non solo dal punto di vista metodologico, ma anche da quello teorico¹. Tale fondamento ci parve immediatamente assai discusso e discutibile e pose almeno una questione centrale: dove risiede la possibilità della comparazione? Le risposte a tale questione furono molteplici e continuano ad essere molteplici. Si potrebbero forse definire soltanto delle condizioni per una strategia della comparazione², come per esempio che i fenomeni da comparare abbiano in comune qualcosa di essenziale e che, nella pratica della comparazione si tengano ben presenti lo spessore storico e sociale dei fenomeni che si comparano, coniugando gli argomenti sincronici e quelli diacronici, ben sapendo che la comparazione non può accontentarsi né solo della ricostruzione storica dei fenomeni, né solo della

¹ M. Donzelli (a cura di), *Comparatismi e filosofia*, Napoli, Liguori, 2006.

² M. Lallement – J. Spurk (a cura di), *Stratégies de la comparaison internationale*, Paris, CNRS, 2003.

dimostrazione dell'esistenza di rassomiglianze o differenze tra i fenomeni considerati³. Ma esiste un'altra strategia della comparazione quella per esempio praticata dal filosofo francese François Jullien⁴, specialista della Grecia antica ma anche fine sinologo. Jullien sostiene che lo studio della cultura cinese, proprio perché assolutamente altra rispetto alle culture occidentali e del Mediterraneo, gli ha permesso di mettere a fuoco alcuni aspetti nascosti della cultura occidentale stessa. Proprio l'assoluta diversità dei parametri di riferimento consentirebbe dunque una comparazione "altra", basata né su ciò che accomuna, né su ciò che vi si oppone, ma su ciò che si sviluppa in parallelo, secondo la logica inclusiva del questo e quello che non prevede il principio di non contraddizione e che è tipica delle culture orientali.

Tuttavia la posizione più pragmatica e, almeno per me più convincente, sembra quella di Ludwig Wittgenstein, il quale, riflettendo sulla nozione generale di "gioco", e rispondendo alla questione se in ogni forma di gioco sia possibile trovare un *quid* che le accomuni tutte, afferma:

non dire *deve* esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero giochi – ma *guarda* se ci sia qualcosa che sia comune a tutti. Infatti se li osservi, non vedrai certamente qualcosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutte una serie⁵.

Dunque comparando i vari giochi possiamo vedere, come in un caleidoscopio, una rete di somiglianze che emergono e spariscono, si sovrappongono e si incrociano, in un movimento con-

³ J. Spurk, *Epistémologie et politique de la comparaison internationale: quelques réflexions dans la perspective européenne*, ivi, pp. 70-79.

⁴ F. Jullien, *Procès ou création. Essai de problématique interculturelle*, Paris, Seuil, 1989; Id., *Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995; Id., *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995; Id., *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016.

⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1980, p. 46.

tinuo di specchi, in una danza di frammenti di memoria che rinviano a «somialtanze di famiglia».

Per tornare a Vico e Leopardi, ciò che possiamo fare è dunque “guardare”, osservare gli elementi contenuti nei testi dei nostri autori e forse individuare alcuni nodi – di pensiero, di poetica, di questioni, di interrogativi – che si ritrovano nell’uno e nell’altro e che rinviano all’uno o all’altro. Tali nodi possono essere testimoni di una prossimità tra i due, che a mio avviso possiamo già indicare in un concetto generale, ma fondamentale per entrambi, quello di *poiesis*, nella sua pratica di attività creatrice o, secondo l’accezione di Erodoto, di “creazione poetica” e nella ricerca delle sue radici nelle “sterminate antichità”.

Il concetto generale di *poiesis* rinvia immancabilmente ad Aristotele e al suo testo sulla *Poetica*. Martin Heidegger, in un suo scritto del 1964 su *Corpo e spazio. Osservazioni su arte-scultura-spazio*⁶, così definisce la *poiesis* di Aristotele:

poiesis significa portare-fuori-da, “fuori”, significa nel non-nascosto, e “da”, a partire dal nascosto, in modo tale che il nascosto e il nascondere non siano messi da parte, bensì custoditi e protetti. Da *poiesis* viene la nostra parola poesia. Ogni arte è nel modo che le è proprio poesia⁷.

Heidegger inoltre sottolinea come Aristotele tenda a distinguere la Poesia dalla Storia, considerando la poesia

più filosofica come anche più rigorosa [...] a differenza della storia [...]. Filosofico è quel lasciar-vedere che porta allo sguardo ciò che è essenziale alle cose [...] l’istoria è rivolta ai fatti singoli. Ciò che è filo-

⁶ M. Heidegger, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte-scultura-spazio*, tr. it. di F. Bolino, a cura di H. Heidegger (1995), Recco, il Nuovo Melangolo, 2010. Si tratta di una conferenza pronunciata il 3 ottobre 1964 alla Galleria “im Erker” di St. Gallen in occasione dell’inaugurazione di un’esposizione delle opere di Bernard Heiliger.

⁷ Ivi, p.37.

sofico rende visibile l'Essenziale. Più filosofica della scienza e più rigorosa, ossia più vicina all'Essenza della Cosa stessa è l'arte⁸.

Così Heidegger sul tema. Sappiamo che il nostro Vico fu inevitabilmente influenzato da Aristotele, ma sappiamo anche che cercò di ricomporre il rapporto tra poesia, storia, filosofia proprio attraverso la "sapienza poetica", cosa che gli consentì di superare anche il concetto aristotelico di "mimesis" per affermare invece quello di "creazione poetica", o, per usare le parole di Vico, «generazione della poesia [...], confermata da questa sua eterna proprietà: che la di lei propria materia è l'impossibile credibile [...] lo che è da rifondersi in un senso nascosto c'hanno le nazioni dell'onnipotenza di Dio [...]». E 'n cotal guisa i poeti fondarono le religioni a' gentili⁹.

In realtà è proprio l'idea vichiana della "sapienza poetica" che sembra potersi percepire in vari luoghi dello *Zibaldone*¹⁰, del *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*¹¹ e delle *Operette morali*¹². E tuttavia Leopardi sembra indirizzare la nuova scienza poetica di Vico verso una *poiesis* in cui l'essere umano e la sua rappresentazione sono prive del sostegno della provvidenza, sono svincolate da una "storia ideale ed eterna", per rimanere e sperimentare fino in fondo il senso della finitudine di fronte a una natura senza confini che fa da sfondo scenico a questa stessa finitudine, o che interferisce in modo ostile e doloroso.

In realtà per Leopardi Vico è un interlocutore anonimo che ha una funzione di stimolo a una discussione, o riflessione, «che

⁸ *Ibidem*.

⁹ G.B. Vico, *La Scienza Nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Milano, Edizioni di storia e letteratura, 2013, § 383.

¹⁰ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di F. Cacciapuoti, Roma, Donzelli, 2014.

¹¹ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in R. Daminai (a cura di), *Poesie e prose*, Milano, Mondadori, 1988, vol. II.

¹² G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1977.

si muove sul margine dell'ambiguità, posta com'è al confine tra una scrittura per sé e una scrittura per l'altro»¹³.

In questo nostro breve discorso faremo riferimento specificamente a Vico, non senza aver indicato alcuni luoghi e questioni della sua ricerca che saranno anche per Leopardi oggetto di pensiero e di creazione poetica. Ecco i luoghi che ci sembrano particolarmente significativi:

– innanzitutto il percorso complesso di Vico, dal platonismo rinascimentale italiano, dal cartesianesimo e dalla sua critica fino alla definizione di una nuova scienza che pone al centro l'uomo, soggetto e oggetto della conoscenza, e che è concepita per l'uomo, nelle diverse forme del sapere;

– da qui la dimensione stessa del sapere che è cognizione della natura umana, che rifiuta l'idea della sapienza antica come sapienza riposta e dunque irraggiungibile, che rigetta la «boria dei dotti e delle nazioni» e che riconosce fin dai primordi dell'umanità, un sapere fondato sulla percezione poetica, inventiva e creativa del mondo. Questa percezione però non è da Vico relegata nell'antichità, nel mondo degli esordi, ma è trasferita nella modernità giacché essa continua ad animare la poesia, come attività creatrice, la conoscenza, come attività sempre in fieri che rifiuta l'astrazione nell'assunto del *verum-ipsum-factum* e la storia degli uomini e delle nazioni come il terreno specifico dell'azione umana;

– da qui l'importanza del linguaggio, della lingua, della parola come universo per ogni forma di conoscenza, ma anche come prezioso strumento di realizzazione della *poiesis*; d'altronde la parola detta è legata alla voce, alla capacità sensibile, corporea, di riprodurre i suoni e le vibrazioni cosmiche che li sottendono. Pertanto la narrazione è strettamente legata alla corporeità;

– infine, l'idea che esiste un sentire universale, un “vocabolario mentale delle cose umane socievoli” veicolato dai sensi, entro

¹³ F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Roma, Donzelli, 2010, p. 112.

il quale si dispiegano le lingue, la loro varietà e la loro disseminazione.

Se dovessimo immaginare una conversazione fuori dal tempo tra i nostri due autori, su quali temi Leopardi potrebbe o vorrebbe dialogare con Vico? Le suggestioni sono tante, ma sicuramente potremmo immaginare un dialogo sul rapporto poesia e filosofia, sulla constatazione di una tensione tra i due modi della conoscenza analizzata attraverso una predisposizione comparativa in grado di seguire le tracce della loro perduta unità, dunque sulla critica della separazione tra filosofia e poesia tipica del pensiero moderno, sulla ricerca di una conoscenza dell'«intero e dell'intimo delle cose», per una rigenerazione che non può farsi altrimenti se non attraverso l'esercizio del *pensiero poetante*, che, dalla lingua muta delle origini si scioglie in voce umana dapprima disarticolata, poi nel ritmo e nel canto e infine nell'immagine poetica che comincia a produrre e a raccontare il mito, costruendo così via via una cultura orale che precede la scrittura. Leopardi, in un passo dello Zibaldone scrive: «la poesia fu perduta dal popolo attraverso la scrittura», intendendo con ciò che la dimensione poetica ha a che fare molto più con l'immaginazione e il linguaggio del corpo piuttosto che con la parola scritta, che comunque è il frutto di una qualche elaborazione cognitiva e razionale, e si presenta come la prima forma di “traduzione”. All'affermazione di Leopardi però Vico potrebbe obiettare che i suoi bestioni, oltre ad articolare suoni a noi incomprensibili, costruivano degli oggetti utili e significativi, facevano dei disegni, producevano una specie di “geroglifici”, poi costruivano dei simboli e infine si servivano della parola articolata e di parole trascritte in un alfabeto. Se per scrittura è possibile intendere questi segni, si può dire che per Vico la scrittura precede la parola. Ecco, se questa è una possibile traccia di un dialogo immaginario tra i due nostri autori, malgrado le differenze reciproche la corporeità e l'immaginazione risultano per entrambi elementi e strumenti essenziali di un pensiero poetico da cui l'essere umano non può prescindere.

Per Vico la *Scienza nuova* è una «storia delle idee umane», ma queste idee non sono fin dall'inizio idee filosofiche. Queste idee hanno inizio nel momento in cui gli «uomini cominciano a pensare umanamente»; esse non sono separate dalla storia dello spirito umano, la cui capacità razionale è solo una componente, che per altro si rivela tardivamente nel corso di questa storia. I sensi, il corpo e l'immaginazione sono gli elementi predominanti delle capacità cognitive di questi primi uomini, ma bisogna capire *come* queste capacità cognitive si manifestano e in che modo possono essere considerate parte integrante del pensiero umano nel suo complesso e nello svolgimento della sua storia. È questo un nodo essenziale che, osserva Vico, la filosofia venuta dopo quel tempo primordiale fa fatica a comprendere perché essa non ha vissuto quella condizione tutta corpo, passione e immaginazione, condizione che per altro ha reso possibile quella successiva, razionale, spirituale e pura. Vico in realtà ha impiegato circa 20 anni a studiare questo nodo essenziale della sua filosofia e che possiamo considerare uno degli aspetti più originali del suo pensiero, cercando in tutti i modi di difenderlo e di riabilitarlo contro l'intellettualismo e il razionalismo trionfante nel suo tempo. L'analisi di questi aspetti principali, e di altri, è oggetto specifico del secondo libro della *Scienza nuova*, dedicato alla "Sapienza poetica" e al quale faremo ormai diretto e specifico riferimento.

Dopo aver posto nella prima parte dell'opera i principi della «storia della natura umana», col secondo libro Vico in realtà comincia, in un certo senso, ad entrare nel vivo della sua trattazione e lo fa con spirito e linguaggio poetici. Credo che questo aspetto non sia da trascurare perché la narrazione di Vico di quei tempi primordiali è essa stessa il frutto di uno sforzo di immaginazione poetica e trasmette la forza dell'istintualità biologica, ma anche il trasparire fin dalle origini di un insieme di valori umani capaci di trascenderla e di trasformarla tramite la fantasia e l'ingegno «senza convergliergli la natura». La sapienza poetica è proprio qui: in questa capacità di trasformazione viva che è la "cultura", dove il

biologico è sempre l'origine di una dimensione vitale ben più complessa della semplificazione meccanicistica del suo funzionamento. Non è forse un caso che il libro dedicato alla *sapienza poetica* occupi circa la metà di tutta l'opera e si occupi degli albori della storia delle nazioni, dai tempi oscuri o divini ai tempi favolosi o eroici. Come sappiamo questa parte della *Scienza nuova* ha avuto vari destini storiografici. Ad eccezione di alcuni studi eccellenti del XX sec. (penso a quelli di Benedetto Croce, Fausto Nicolini, Enzo Paci, Paolo Rossi, Nicola Badaloni, ecc.) e di altri più recenti (penso agli studi di Andrea Battistini, Manuela Sanna, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Patella, Antonio Gualtieri, Donal Philip Verene, ecc.), in generale questa parte della *Scienza nuova* o è stata poco studiata perché ritenuta troppo oscura e "poco" significativa, oppure è stata considerata come espressione di un'epoca mitica, aurea, di tutta l'umanità, oppure è stata minuziosamente analizzata facendo perdere talvolta il senso della complessità della sua importanza nell'impianto stesso della nuova scienza. Ora, ci sembra evidente che l'attenzione e lo spazio dedicato a questa parte della sua opera principale indica che questo è per Vico il terreno di verifica della sua ipotesi di nuova scienza ed è questo il terreno sul quale egli ha fatto le sue maggiori scoperte.

Lo stesso concetto di *sapienza*, che Vico distingue dalla *sagesse des modernes* in voga nel suo tempo, trova qui la sua più convincente definizione nella novità della proposta. Proprio attraverso il recupero di una sapienza antica, espressione di un mondo fanciullo, le cui caratteristiche sono l'ingenuità, l'inconsapevole corporeità e un'immaginazione senza mediazioni razionali, strettamente legata al corpo e alle sue vibrazioni vitali, egli scopre l'importanza di tenere insieme l'aspetto teorico e quello pratico della sapienza, il *logos* e la *fronesis*, la razionalità e la saggezza, l'intelletto e la volontà. Dice Vico:

Egli è l'uomo non altro, nel proprio esser d'uomo, che mente e animo, o vogliam dire intelletto e volontà. La sapienza dee compier all'uomo entrambe queste parti, e la seconda in seguito alla prima, acciocché dal-

la mente illuminata con la cognizione delle cose altissime l'animo s'induca all'elezione delle cose ottime. Le cose altissime di quest'universo son quelle che s'intendono e si ragionano di Dio; le cose ottime son quelle che riguardano il bene di tutto il genere umano: quelle "divine" e queste si dicono "cose umane". Adunque la vera sapienza deve la cognizione delle divine cose insegnare per condurre a sommo bene le cose umane¹⁴.

La sapienza così concepita non può che essere "poetica" e la poesia qui non è solamente un'espressione letteraria, bensì un modo di rapportarsi al mondo facendolo e creandolo nel corso di un'incessante e inesauribile scoperta. Attribuendo all'essere umano, persino nella sua forma primitiva di "bestione", la possibilità di immaginare e creare, al tempo stesso, Vico pone questo essere, in tutta la sua vitalità, al centro del suo mondo, il mondo delle "cose umane", lo rende simile a Dio, che è colui capace di conoscere veramente il mondo avendolo creato, lo ancora al tempo stesso alla corporeità, con tutti i significati complessi che questa condizione comporta e che cercheremo di illustrare tra poco, lo inserisce nell'orizzonte dell'esistenza umana uguale in tutti i tempi e in tutti i luoghi, pur nella diversità delle sue forme e delle sue espressioni, e lo svincola definitivamente dalle astrazioni razionalistiche del suo tempo. Ecco perché il secondo libro della *Scienza nuova* può essere definito il laboratorio scientifico dell'intera filosofia vichiana.

Inoltre questa sapienza poetica si presenta come una sorta di enciclopedia delle scienze particolari, quelle scienze riconosciute e praticate dai cosiddetti "dotti" del suo tempo e che di solito si occupavano dello studio della natura e delle vicende umane come realtà rigorosamente separate tra loro. Nella *Scienza nuova* troviamo dunque una metafisica, una logica, una morale, un'economia, una politica, una storia, una fisica, una cosmografia, un'astronomia, una cronologia, una geografia, tutte poetiche. Certo il lin-

¹⁴ G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, cit., § 364.

guaggio col quale Vico definisce queste discipline ai loro primordi, insistendo sull'ignoranza, stupidità, rozzezza, ecc., degli uomini "bestioni" che le hanno prodotte, può sembrare irriverente verso il mondo delle scienze del suo tempo e forse Vico voleva quanto meno essere provocatorio nei confronti di tutti quei "dotti" che separavano le scienze dalla materia e la speculazione dalla corporeità. Tuttavia, l'intento vichiano è quello di coniugare tradizione e modernità, sicché quelle discipline, confrontate alle loro origini, potranno rigenerarsi e ritrovare il loro significato, oltre che la loro utilità, per la definizione della comune natura delle nazioni e della loro storia. Dice Vico:

E con ischiarite e distinte guise farem vedere come i fondatori dell'umanità gentileasca con la loro teologia naturale (o sia metafisica) s'immaginarono gli dei, con la loro logica si trovarono le lingue, con la morale si generarono gli eroi, con l'iconomica si fondarono le famiglie, con la politica le città; come con la loro fisica si stabilirono i principi delle cose tutte divini, con la fisica particolare dell'uomo (Anatomia e fisiologia) in un certo modo generarono se medesimi, con la loro cosmografia si finsero un lor universo tutto di dei, con l'astronomia portarono da terra in cielo i pianeti e le costellazioni, con la cronologia diedero principio ai tempi, e con la geografia i greci, per cagion di esemplo, si descrissero il mondo dentro la loro Grecia¹⁵.

Di tal maniera questa Scienza vien ad essere ad un fiato una storia delle idee, costumi e fatti del gener umano¹⁶.

Nella metafisica poetica, che è poi il fondamento di tutte le altre scienze, Vico ci presenta l'uomo nel suo stato primordiale, dopo il diluvio universale, fenomeno "provvidenziale" traumatico che separa la storia del popolo ebraico da quella dei gentili, o pagani. L'uomo primordiale è un essere molto simile alle bestie, non a caso definito "bestione", di statura gigantesca che erra nella grande selva della terra, che svolge tutte le sue funzioni e sod-

¹⁵ Ivi, § 367.

¹⁶ Ivi, § 368.

disfa i propri bisogni naturali senza pudore alcuno e che appare assolutamente indistinto dalla natura e da tutti gli esseri viventi in essa contenuti, oltre che privo di ogni forma di coscienza di sé. Nell'affresco originario di Vico l'uomo è solo un segno della natura tra gli altri. Tuttavia la natura è un mondo dinamico dove le forze che esprimono l'energia vitale si incontrano e soprattutto si scontrano, producendo fenomeni terribili e non controllabili dall'uomo, sia pure dotato di possente forza fisica e gigantesca corporeità. L'affresco dunque si anima di sconvolgimenti imprevisi e imprevedibili, si rischiera di fulmini e saette, vibra del suono spaventoso di tuoni possenti e manifesta l'energia della natura. Alcuni bestioni erranti, non tutti si badi bene, ma solo quelli

che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture dei monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati e attoniti del grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi e avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura...e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove [...] che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse loro dir qualcosa; e si incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la meraviglia¹⁷.

Così, secondo le vibranti parole di Vico, i bestioni erranti sono presi dal terrore, che è il primo segno di una loro diversità/identità rispetto al mondo naturale circostante e questa paura incontrollabile è una nuova forma potente di energia che dà luogo all'immaginazione. Essi immaginano che vi sia qualcosa di "metafisico", che va cioè oltre "le cose della fisica", oltre la natura stessa e che li sovrasta e dunque, sempre per effetto dell'immaginazione, personificano questo qualcosa in qualcuno che

¹⁷ Ivi, § 377.

esprime la sua collera. I fulmini e i tuoni “spaventosissimi” sono così interpretati come segni di quella collera e l’immaginazione di questi bestioni crea l’immagine di un dio, reperita nell’“avvertire” il cielo, le cui nubi sembrano disegnare una figura corporea non sempre nitida ma incombente nella sua grandezza; un dio che in seguito chiameranno Giove, dando vita al primo cosiddetto “universale fantastico”, dato che questa figura secondo Vico si ritrova alle origini di ogni cultura presente in questo mondo umano. Si tratta in realtà di un effetto della loro immaginazione, ma i bestioni finiscono col credere in questo dio che hanno appena inventato e da questa credenza nascerà il destino propriamente umano dell’intera umanità, scandito dalla sua storia: dal matrimonio, alla famiglia, all’agricoltura, alle pratiche religiose, ecc. Dunque tutte le pratiche istituzionali che verranno in seguito avranno un carattere religioso per la loro origine e per la loro funzione.

Vorrei attirare l’attenzione del lettore su questo momento particolarmente significativo della narrazione vichiana che ci porta nel cuore stesso del nostro tema: il rapporto tra corporeità e immaginazione per la costruzione di una sapienza poetica che dà origine al mondo civile delle nazioni.

Su queste pagine della *Scienza nuova* sono stati scritti fiumi di inchiostro e non mi soffermerò in questa sede sull’ampia storiografia nel merito. Proverò invece a dare qualche spunto di lettura nella convinzione che un classico, come è la *Scienza nuova* di Vico, parla ad ognuno di noi e risponde ai quesiti che ciascuno, a partire dalla sua complessa e composita identità culturale, gli pone, in ogni tempo e in ogni luogo. Questo è il senso di una rivisitazione continua dei classici: ciascuno di noi, come nani sulle spalle dei giganti, nel significato di questa espressione attribuita a Bernardo de Chartres, può dare il suo contributo proprio in ragione dell’unicità della sua visione e della sua prospettiva, oltre che della sua capacità “poietica”. Ed è forse anche questo il senso della

nostra nuova ricerca su Vico e Leopardi cui questo gruppo di lavoro sta dando vita in questo incontro.

Tenendo ben presente il testo vichiano sopra citato, partiamo dal momento in cui le folgori e i tuoni irrompono sulla scena, colpiscono soprattutto l'udito e la vista dei bestioni erranti e li immobilizzano nella paura. Cosa accade nel corpo e nella mente del bestione che sperimenta questa paura? Si tratta di una specie di elettroschok che sembra risvegliare abissi interiori nascosti, quasi memorie interiori di coscienza. Il gigante è colpito, si scuote, vede e ascolta, dunque comincia a percepire se stesso come altro da quei fenomeni. "Avverte" il cielo, non lo vede soltanto ma lo "sente", lo percepisce con tutti i suoi sensi come altro da sé, e, in modo assolutamente naturale, dice Vico, comincia a immaginare. L'immaginazione dunque si presenta come una forma embrionale di pensiero senza regole fisse né connessioni logiche, che riproduce ed elabora in tutta libertà il contenuto di un'esperienza sensoriale, legata solo ad un determinato stato affettivo, in questo caso, la paura. Da qui si manifesta la potenza creatrice dell'immaginazione e la paura si rivela uno degli aspetti del fantastico. Tuttavia se il soggetto che sperimenta la paura, in questo caso l'uomo gigante e bestione, si abbandonasse ad essa e vi sprofondasse, realizzando in senso poetico il terrore, non potrebbe più accedere e realizzare il fantastico, giacché l'immaginazione si paralizzerebbe e rimarrebbe intrappolata nella realtà terrificante prodotta. La possibilità del fantastico è invece data dallo stupore, dalla meraviglia di fronte all'evento o fenomeno incredibile, ma possibile, che si manifesta fuori dal soggetto, che provoca paura, ma che non riesce ad annientare l'immaginazione. Questa si definisce sempre più come veicolo di transizione verso una realtà poetica, che crea l'immagine e mette in movimento la fantasia.

E il corpo? Il corpo è il luogo in cui tutto questo avviene; esso ha a che fare col tempo, dunque con la vita e con la morte, con il proprio limite che la paura sottolinea, con l'azione e con colui

che la compie, con l'uomo bestione che di quel corpo comincia ad avere percezione, perché fugge e va a rifugiarsi in un luogo riparato per difendersi da qualcosa che non controlla e che lo sovrasta, ma anche con la storia che di quelle azioni è il frutto nel tempo. E se l'immaginazione è veicolo di transizione verso la realtà poetica, il corpo è veicolo di trascendenza, dato che in esso si nasconde il divino. «Così – dice Vico – Giove nacque in poesia naturalmente carattere divino, ovvero un universale fantastico, a cui riducevano tutte le cose degli auspici tutte le antiche nazioni gentili, che tutte perciò dovetter essere per natura poetiche»¹⁸.

¹⁸ Ivi, § 381.

Roberto Lauro

Sulle lingue: premesse per un confronto tra Vico e Leopardi

1. Nei decenni passati, non meno che in anni recenti, la critica ha sollevato il problema dei rapporti tra Vico e Leopardi¹, richia-

¹ Riporto di seguito, in ordine cronologico, i principali contributi critici su Vico e Leopardi: G. Rossi, *G.B. Vico e P. Verri nel pensiero di Giacomo Leopardi*, in «Rivista d'Italia», XIII, 1910, pp. 5-22; G. Placella, *Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal '200 al '600*. Atti del IV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978, pp. 731-757; S. Gensini, *Linguistica leopardiana*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 251-268; P. Soccio, *Leopardi e Vico: consonanze e divergenze*, in «Probi. Pedagogia», XXXIV, 1988, 6, pp. 597-622; P. Gabellone, *Vico et Leopardi: de la nature poétique à la poétique de l'illusion*, in *Presence de Vico*. Actes du Colloque «Giambattista Vico aujourd'hui», sous la direction de R. Pineri (Mai, 1994), Montpellier, Université Paul Valéry, 1996, pp. 199-218; P. Soccio, *Sentimento e immaginazione in Leopardi e Vico*, in «Nuova Antologia», CXXX, 1995, 4, pp. 297-312; S. Givone, *Filosofia, poesia e mito in Vico e Leopardi*, in *Filosofia* 95, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 101-118; A. Melchor, *Vico and Leopardi. The new world*, in «Italian culture», XVI, 1996, pp. 161-175; S. Roič, *Pensiero, forma letteraria, espressione: Leopardi e Vico*, in *Leopardi. Poeta pensatore*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Napoli, Guida, 1997, pp. 135-145; P. Soccio, *Processo vichiano a Leopardi*, in *Leopardi oggi*. Atti del Convegno Nazionale di Studi (San Severo, 5 maggio 1998), a cura di G. De Matteis, San Severo, Felice Miranda Editore, 2001, pp. 23-28; G. Prestipino, *Tre voci nel deserto. Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Roma, Carocci, 2006; A. Prete, *Appunti su Vico e Leopardi*, in *Zibaldoni e altre meraviglie* (<<https://www.zibaldoni.it/2013/03/27/appunti-su-vico-e-leopardi>>); A. Battistini, *Le scoperte antropologiche della Scienza nuova*, in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, pp. 8-19 (<<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition10/artigos/Le-scoperte-antropologiche-della-Scienza-nuova.php>>); F. Cacciapuoti, *Il mito in Gravina, Vico e Leopardi*, in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, pp. 35-45 (<<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition10/artigos/Il-mito-in-Gravina-Vico-e-Leopardi.php>>) e in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence (5-8 février 2014), sous la

mando l'attenzione sulla presenza di nuclei tematici e concettuali condivisi. Ai singoli studi, che hanno posto le premesse, anche metodologiche, per un confronto sulle rispettive posizioni filosofiche, non ha fatto seguito una ricerca sistematica, scoraggiata forse anche dalla esiguità dei riferimenti a Vico nella produzione leopardiana.

Leopardi non menziona Vico se non in pochissimi luoghi della sua opera. Il suo nome compare per la prima volta, nella dizione «De Vico», in *Zibaldone* 946², tra quelli di una serie di filosofi che si sono contraddistinti per aver costruito un sistema, condizione necessaria per chi voglia fare filosofia, soprattutto nell'età moderna³. La seconda occorrenza è nell'operetta morale *Il Parini*,

direction de P. Abbrugiati, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, pp. 73-82; L. Capitano, *Su Dante, Vico, Leopardi e le «cose che non sono»*, in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, pp. 46-56 (<<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition10/artigos/Su-Dante-Vico-Leopardi-e-le-cose-che-non-sono.php>>) – il testo «riproduce, con alcune modifiche e aggiunte, il § 3» di *Il palinsesto silenico e la desublimazione del mito nelle Operette morali*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, cit., pp. 301-316; A. Prete, *Vico, Leopardi: sapienza poetica e pensiero poetante*, in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2, pp. 20-34, (<<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition10/artigos/Vico-Leopardi-sapienza-poetica-e-pensiero-poetante.php>>). Gli ultimi quattro saggi compongono un numero di «Appunti leopardiani» interamente dedicato al rapporto Vico-Leopardi.

² Citerò da G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano, A. Mondadori, 1999, voll. 3 (d'ora innanzi *Zib.*, cui seguirà il numero di pagina/e dell'autografo leopardiano).

³ «Qualunque pensatore, e i più grandi massimamente, hanno avuto ciascuno il loro sistema, e sono stati o formatori o sostenitori di qualche sistema, più o meno ardenti e impegnati. Lasciando gli antichi filosofi, considerate i moderni più grandi. Cartesio, Malebranche, Newton, Leibnizio, Locke, Rousseau, Cabanis, Tracy, De Vico, Kant, in somma tutti quanti. Non v'è un solo gran pensatore che non entri in questa lista. E intendo pensatori di tutti i generi: quelli che sono stati pensatori nella morale, nella politica, nella scienza dell'uomo, e in qualunque delle sue parti, nella fisica, nella filosofia d'ogni genere, nella filologia, nell'antiquaria, nell'erudizione critica e filosofica, nella storia filosoficamente considerata ec. ec.» (*Zib.* 946). Il passo è datato 16 aprile 1821.

ovvero della gloria (6 luglio – 13 agosto 1824), dove Vico è menzionato tra quei pensatori che sono riusciti a conciliare «sottilità d'ingegno» e «forza immaginativa» e che, perciò, per la grandezza del loro genio «sarebbero potuti essere sommi poeti»⁴. Le restanti citazioni ci conducono verso la fine degli anni '20, nell'ultima parte dello *Zibaldone*, in cui, discutendo aspetti relativi alla questione omerica, Leopardi riporta alcuni passi della *Scienza nuova* del 1744, consultata a Firenze nel 1828⁵.

Questi dati non basterebbero da soli a incoraggiare un percorso di ricerca sulle convergenze tra i due autori se non fossero supportati dalla consapevolezza che la voce di Vico risuona frequentemente in Leopardi, come può emergere da una lettura comparata della *Scienza nuova*⁶ e dello *Zibaldone*, i cui punti di contatto saranno il principale oggetto di studio del progetto Vico-Leopardi⁷. Un'indagine sul vichismo di Leopardi, non potendo far leva infatti sull'idea di una conoscenza diretta della *Scienza*

⁴ «Primieramente abbi per cosa certa, che a far progressi notabili nella filosofia, non bastano sottilità d'ingegno, e facoltà grande di ragionare, ma si ricerca eziandio molta forza immaginativa; e che il Descartes, Galileo, il Leibnitz, il Newton, il Vico, in quanto all'innata disposizione dei loro ingegni, sarebbero potuti essere sommi poeti; e per lo contrario Omero, Dante, lo Shakespeare, sommi filosofi» (G. Leopardi, *Opere morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1989, pp. 273-274).

⁵ Per un'analisi dettagliata delle occorrenze vichiane e soprattutto delle note zibaldoniane sulla questione omerica cfr. V. Placella, *Leopardi e Vico*, cit., pp. 731-740.

⁶ Per le citazioni dalla *Scienza nuova* nell'edizione del 1744 si farà riferimento a G. Vico, *La scienza nuova*, introduzione e note di P. Rossi, Milano, Bur, 1977 (alla sigla *Sn* farà seguito l'indicazione del numero di pagina/e).

⁷ Sulle linee generali del progetto di ricerca Vico-Leopardi, frutto di una convenzione tra il CNSL e l'ISPF-CNR, cfr. <<https://appuntileopardiani.wordpress.com/2015/10/14/un-progetto-di-ricerca-vico-e-leopardi/>>. Il progetto è stato inaugurato alla Biblioteca Nazionale di Napoli il 20 novembre 2015 con le prolusioni di A. Battistini e A. Prete, edite poi in «Appunti leopardiani», 10, 2015, 2.

*nuova*⁸ sin dai primi anni di stesura dello *Zibaldone*, dovrà tenere conto di due vie: da un lato, capire attraverso quali modalità e percorsi Vico sarebbe giunto a Leopardi, in un discorso più generale di storia delle idee, di ricezione in Europa del pensiero vichiano e conseguentemente di ricostruzione delle fonti che medierebbero questo dialogo; dall'altro, mettersi alla ricerca di consonanze tematiche e concettuali, la cui discussione non dovrà esimersi dall'evidenziare anche eventuali dissonanze, che contribuirebbero a definire la specificità del percorso leopardiano rispetto a quello vichiano, pur nella similarità di molte posizioni.

Un nucleo tematico produttivo per l'impostazione di un confronto tra i due pensatori è quello sulle lingue. Vico e Leopardi convergono, nei loro rispettivi sistemi, su questioni come l'origine metaforica delle lingue e della conoscenza, determinata dal dominio della fantasia e della corporeità negli uomini primitivi⁹;

⁸ Presente nella Biblioteca Leopardi in una stampa del 1831 (*Principii di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Milano, vol. 2, in 24): cfr. *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati*, in «Atti e Memorie della Reale Deputazione di Storia Patria per le province delle Marche», IV (monografia), Ancona, Morelli, 1899, p. 423.

⁹ Sia in Vico sia in Leopardi il *corpo* è alla base del processo di significazione del reale e della conoscenza. Per quanto concerne Vico, nella *Logica poetica* (seconda sezione del secondo libro sulla *Sapienza poetica*) si legge che «la metafora [...] è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talché ogni metafora sì fatta vien ad essere una picciola favoletta. Quindi se ne dà questa critica d'intorno al tempo che nacquero nelle lingue: che tutte le metafore portate con simiglianze prese da' corpi a significare lavori di menti astratte debbon essere de' tempi ne' quali s'eran incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che si dimostra da ciò: ch'in ogni lingua le voci ch'abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le lor origini. Quello è degno d'osservazione: che 'n tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate son fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni. Come "capo", per cima o principio; "fronte", "spalle", avanti e dietro [...]» (*Sn*, pp. 283-284). Così Leopardi in un pensiero del 26 luglio 1821:

la bellezza delle lingue antiche, sviluppatasi a partire da processi metaforici¹⁰; la loro varietà naturale, generata dalle diverse esigenze, abitudini e credenze dei popoli¹¹; la monogenesi delle lingue¹²; la precedenza del nome rispetto al verbo nel processo di significazione; la derivazione del verbo dal nome; l'origine monosillabica delle parole; la ricerca sulle idee originarie degli uomini attraverso rispettivamente la ricostruzione di un «vocabolario mentale»¹³(Vico) e l'idea di un vocabolario dei monosillabi originari (Leopardi)¹⁴.

Questi aspetti delineano, sia pur sommariamente, una mappa dei possibili percorsi di indagine, che saranno intrapresi in momenti successivi della ricerca, per lo studio delle consonanze linguistiche tra i due autori. In questa sede, mi soffermerò sul tema

«Chiunque potesse attentamente osservare e scoprire le origini ultime delle parole in qualsivoglia lingua, vedrebbe che non v'è azione o idea umana, o cosa veruna la quale non cada precisamente sotto i sensi, che sia stata espressa con parola originariamente applicata a lei stessa, e ideata per lei. Tutte simili cose, oltre che non sono state denominate se non tardi, quantunque fossero comunissime, usualissime e necessarie alla lingua, e alla vita ec.; non hanno ricevuto il nome se non mediante metafore, similitudini ec. prese dalle cose affatto sensibili, i cui nomi hanno servito in qualunque modo, e con qualsivoglia modificazione di significato o di forma, ad esprimere le cose non sensibili; e spesso sono restati in proprietà a queste ultime, perdendo il valor primitivo. Osservate p. e. l'azione di aspettare. Ell'è affatto esteriore, e materiale, ma siccome non cade precisamente sotto i sensi, perciò non è stata espressa nelle nostre lingue se non per via di una metafora presa dal guardare, ch'è azione tutta sensibile. V. la p. 1106. Bensì questa metafora è poi divenuta parola propria, perdendo il senso primitivo» (*Zib.* 1388-1389). Per l'influenza di Vico sul nesso immaginazione-linguaggio-conoscenza in Leopardi cfr. S. Gensini, *Linguistica leopardiana*, cit.

¹⁰ Quanto più una lingua è metaforica o ricca di traslati tanto più è bella per Vico, perché così se ne possono ricostruire le origini: cfr. *Sn*, p. 316.

¹¹ Cfr. *Zib.* 1264-1271 e *Sn*, pp. 315-316.

¹² Cfr. *Zib.* 1263-1283.

¹³ Cfr. *Sn*, p. 316.

¹⁴ Cfr. *Zib.* 1129 sgg.

dei *monosillabi* e sulle categorie grammaticali dei *nomi* e dei *verbi*, mettendo a confronto passi della *Scienza nuova* e dello *Zibaldone*.

2. Nella riflessione linguistica dello *Zibaldone* una posizione significativa occupa la questione dei monosillabi, che Leopardi considera, al pari di Vico, le cellule originarie del linguaggio umano o, per dirla con Vico stesso, delle «lingue articolate». Il discorso è impostato in chiave antropologica, nella convinzione che portare alle luce le radici delle parole o riflettere sui loro significati originari consente di risalire alle idee dei primi uomini e di capire quali fossero le credenze, i bisogni, i comportamenti e le strutture sociali di quest'ultimi¹⁵.

Concentrerò l'attenzione su due pensieri del 1821, *Zib.* 1104-1139 e 1204-1205, che trattano contemporaneamente anche della nascita del nome e del verbo come categorie grammaticali. Il campo di indagine per la riflessione intorno all'origine monosillabica delle lingue è il latino, considerato da Leopardi più conservativo del greco per quanto concerne l'antichità delle sue radici¹⁶, dal filosofo napoletano lingua «più eroica della greca volgare», perché più metaforica e vicina al corpo¹⁷.

Dopo aver trattato dei «verbi continuativi», in *Zib.* 1128-1133 Leopardi spiega, attraverso stringenti analisi etimologiche, che la lingua latina dovette essere formata in origine da soli monosillabi, i quali, a loro volta, dovettero essere nomi. Al principio della genesi monosillabica, valido per tutte le lingue primitive, è possibile giungere anche per via analogica, osservando i bambini, che inizialmente riescono ad articolare solo monosillabi. Analogia che fa emergere anche in Leopardi la corrispondenza vichiana tra *filogenesi* e *ontogenesi*:

¹⁵ Sui monosillabi cfr. *Zib.* 1128-1134; 1204-1205; 3541-3542; 3722-3723, 3849; più in generale sulle etimologie cfr. *Zib.* 1263-1283.

¹⁶ Cfr. *Zib.* 1134-1135.

¹⁷ *Sn*, p. 314.

Queste osservazioni ci porterebbero anche più avanti non poco, ed avendo veduto che tutti i verbi radicali e regolari latini hanno una sola sillaba radicale, verremmo a dedurne che la lingua latina da principio fu tutta composta di monosillabi, come è probabile e naturale che fossero tutte le lingue primitive (balbettanti come fanno i fanciulli che da principio non pronunziano mai se non monosillabi; (come *pa, ma, ta*) poi due sole sillabe per parola, accorciando, e contraendo, o troncando quelle che sono più lunghe; e finalmente, ma solo per gradi, si avvezzano a pronunziar parole d'ogni misura, in forza per altro della imitazione, e dell'esempio che hanno di chi le pronunzia, il che non avevano i primi formatori delle lingue) e come è tuttavia la cinese, meno forse discosta di qualunque altra lingua nota, dal suo primo stato, a causa della maravigliosa immutabilità di quel popolo¹⁸.

I monosillabi originari – si diceva – furono necessariamente nomi. Sempre attraverso il latino è possibile mostrare come nella storia delle lingue siano nati prima i nomi, poi i verbi¹⁹. Per giungere a questa posizione Leopardi prende in esame i «verbi radicali», cioè quei verbi «non composti e non derivati» da «nomi noti» e «non primitivi»²⁰. Essi sono denominati «radicali» in quanto depositari delle radici della lingua. Il fatto che in altri contesti siano chiamati «radicali» non significa che le radici di una lingua siano i verbi, ma soltanto che questi verbi abbiano costituito la base per altre formazioni verbali (come i composti e i derivati). Così intesi, dunque, tali verbi contengono una radice, che dovette essere un nome, oltre che un monosillabo. Ci sono casi in cui la radice originaria è ancora attestata nel verbo, altri in cui la si può ricavare dai composti (spesso più conservativi), altri ancora in cui è andata perduta, caso molto più frequente per il greco. Un'accurata

¹⁸ *Zib.* 1128.

¹⁹ Infatti «tutti i metafisici moderni s'accordano, che tutte le lingue son cominciate e derivano da' nomi, e il vocabolario primitivo di tutti i popoli, fu sempre una semplice nomenclatura (Sulzer)» (*Zib.* 1129). Per «nomenclatura» intende un vocabolario composto di soli nomi.

²⁰ *Zib.* 1128.

analisi etimologica di questi verbi permette di accertare che le radici latine furono nomi monosillabi, da cui sarebbero derivate le restanti formazioni lessicali e categorie grammaticali (verbi inclusi):

Ora vedendo che i verbi latini che chiamiamo radicali, ossia che non hanno veruna derivazione nota né composizione ec., hanno una sola sillaba radicale, si conchiude che le loro radici vere, che certo furono nomi, tutte furono monosillabe, e che il primitivo linguaggio latino, la fonte di tutta la lingua latina, fu tutto monosillabo²¹.

A conferma di ciò, Leopardi propone una serie di esempi di verbi radicali («*pacare, regere, vocare, ducere, lucere, necare*») che conservano una radice monosillabica, che in origine dovette essere un nome («*pax, rex, vox, dux, lux, nex*»). Radice è anche *lex*²², da cui sarebbe derivato certamente *legere*, e non viceversa:

Legere lo fanno derivare da λέγω; e *lex* Cicerone e Varrone a *legendo*. Ma la natura delle cose porta che il nome sia prima del verbo. Oltre ch'è più facile, più conforme al meccanico dell'etimologia, ed al solito progresso delle parole il derivare *legere* da *lex* che viceversa. Io penso che *lex* sia la radice di *legere* ed avesse primitivamente un significato perduto, diverso da quello di *legge*, ed atto a produr quelli di *legere*²³.

Le idee significate dalle radici monosillabiche che hanno quasi tutte referenti materiali, o quanto meno designano «cose che debbono essere state fra le prime a esprimersi in ogni linguaggio»²⁴ (luce, notte, voce ecc.). Nel latino, come in tutte le lingue primitive, le radici furono necessariamente poche, data la difficoltà dei primi uomini ad accordarsi sul significato di una parola;

²¹ *Zib.* 1129.

²² Il caso di *lex* è richiamato in altri luoghi dello *Zibaldone* (1205, 3541, 3723).

²³ *Zib.* 1130. Per i riferimenti a Cicerone e Varrone, Damiani rinvia rispettivamente a *De legibus*, I, e a *De lingua latina*, VI (cfr. vol. III, p. 3379).

²⁴ *Zib.* 1129.

ragion per cui nelle lingue antiche una parola doveva contenere più significati, come testimonia l'ebraico antico. Da tale esiguità di radici si svilupparono le lingue:

E così si scoprirebbe come da pochi monosillabi radicali, o tutti nomi, o quasi tutti, che formavano da principio tutto il linguaggio, allungandoli diversamente, e differenziandoli con variazioni di significato, e con innumerabili inflessioni, composizioni, modificazioni di ogni sorta, giungessero i latini a cavare infinite parole, infinite significazioni, esprimerne le minime differenze delle cose che da principio si confondevano e accumulavano in ciascuna delle dette poche parole radicali, trarne tutto ciò che doveva servire tanto alla necessità quanto all'utilità ed alla bellezza e a tutti i pregi del discorso, e in somma da un piccolo vocabolario monosillabo (anzi nomenclatura) cavare tutta una lingua delle più ricche, varie, belle, e perfette che sieno state. E così denno essersi formate tutte le lingue colte del mondo ec.²⁵.

Anche Vico, nella degnità LXV della *Scienza nuova*, a proposito della corrispondenza tra corso delle idee e corso delle lingue, ricorre all'esempio di *lex*. Dopo aver enunciato nella degnità LXIV che l'«ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose», nella successiva spiega che *lex* in origine avrebbe significato un fatto, una situazione concreta, ovvero il raccogliersi delle ghiande sotto un albero. Dal significato materiale si sarebbe passati, attraverso una serie di processi metaforici, ad altri più astratti, colti, come il raccogliersi dei cittadini in un'adunanza pubblica e il raccogliere le lettere, «com'un fascio in ciascuna parola», nell'atto del *legere*:

L'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie. Questa degnità è un gran principio d'etimologia: che secondo questa serie di cose umane si debbano narrare le storie delle voci delle lingue natie, come osserviamo nella lingua latina quasi tutto il corpo delle sue voci

²⁵ *Zib.* 1132-1133.

aver origini selvagge e contadinesche. Come, per cagion d'esempio, "*lex*", che dapprima dovette essere «raccolta di ghiande», da cui crediamo detta "*ilex*", quasi "*illex*", l'elce (come certamente "*aquilex*" è 'l raccoglitore dell'acque), perché l'elce produce la ghianda, alla quale s'uniscono i porci. Dappoi "*lex*" fu "raccolta di legumi", dalla quale questi furono detti "*legumina*". Appresso, nel tempo che le lettere volgari non si eran ancor trovate con le quali fussero scritte le leggi, per necessità di natura civile "*lex*" dovette essere "raccolta di cittadini", o sia il pubblico parlamento; onde la presenza del popolo era la legge che solennizzava i testamenti che si facevano "*calatis comitiis*". Finalmente il raccogliere lettere e farne com'un fascio in ciascuna parola fu detto "*legere*"²⁶.

Tanto per Leopardi quanto per Vico le voci significano originariamente i corpi, per poi passare gradualmente a denominare cose meno materiali²⁷. Compito del "filologo" è percorrere a ritroso i processi metaforici che caratterizzano l'evoluzione semantica delle lingue attraverso le etimologie. La storia delle parole ri-

²⁶ *Sn*, p. 204.

²⁷ Secondo la dignità LXIII la significazione delle «cose della mente e dell'animo» avvenne attraverso «trasporti» metaforici. Gli uomini primitivi infatti non percepivano la realtà se non come proiezione del proprio corpo: «La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima. Questa dignità ne dà l'universal principio d'etimologia in tutte le lingue, nelle qual' i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significare le cose della mente e dell'animo» (*Sn*, p. 203). Così Leopardi a proposito dell'origine metaforica delle parole astratte: «Tale è la natura e l'andamento dello spirito umano. Egli non ha mai potuto formarsi un'idea totalmente chiara di una cosa non affatto sensibile, se non ravvicinandola, paragonandola, rassomigliandola alle sensibili, e così, per certo modo, incorporandola. Quindi egli non ha mai potuto esprimere immediatamente nessuna di tali idee con una parola affatto sua propria, e il fondamento e il tipo del cui significato non fosse in una cosa sensibile. [...] i nomi anche modernissimi delle più sottili e remote astrazioni, derivano originariamente da quelli delle cose affatto sensibili, e da nomi che nelle primitive lingue significavano tali cose. E la sorgente e radice universale di tutte le voci in qualsivoglia lingua, sono i puri nomi delle cose che cadono al tutto sotto i sensi» (*Zib.* 1389-1390).

flette quella delle «cose umane», testimoniando il passaggio da una società immersa totalmente nella materialità dei corpi, a una che progressivamente va spiritualizzandosi. Riflettere sui vocaboli significa allora fare “archeologia del sapere”, recuperare sul piano conoscitivo, morale, politico e religioso le strutture originarie del genere umano²⁸. Le etimologie consentono infatti di risalire alle idee materiali che caratterizzarono la formazione della mente umana e delle prime società²⁹. Ne sia conferma, per Leopardi, il seguente passo zibaldoniano, in cui risuonano echi vichiani:

Le origini delle nazioni (oltre ai progressi dello spirito umano, e la storia de' popoli, cose tutte fedelmente rappresentate nelle lingue), le remotissime epoche loro, le loro provenienze, la diffusione del genere umano, e la sua distribuzione pel mondo, in somma la storia de' primi ed oscurissimi incunaboli della società, e de' suoi primi passi, non d'altronde si può maggiormente attingere che dalle etimologie, le quali rimontando di lingua in lingua fino alle prime origini di una parola, danno le maggiori idee che noi possiamo avere circa le prime relazioni, i primi pensieri, cognizioni ec. degli uomini³⁰.

²⁸ Cfr. la degnità LXII, secondo cui «andarono con pari passo a spedirsi e l'idee e le lingue» (*Sn*, p. 203), e la degnità LXIV: «L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose» (*Sn*, p. 204). Sulla stretta correlazione tra lingua, conoscenza e nazione in Leopardi cfr. *Zib.* 1134 sgg.; in particolare, sull'etimologia come strumento di conoscenza delle menti umane e delle nazioni cfr. *Zib.* 1263 sgg.

²⁹ Per questa ragione sarebbe molto utile «formare un albero genealogico di tutte le parole latine derivate, composte ec. da uno di questi monosillabi, come p. e. *dux*, che somministrerebbe un'infinita figliuolanza, senza contare le tante inflessioni particolari di ciascuno de' verbi o nomi derivati o composti ec. ne' loro diversi casi, o persone e numeri e tempi e modi, e voci (attiva e passiva); e si vedrebbe per l'una parte quanto le vere radici sien poche nella latina come in tutte le lingue, per la naturale difficoltà di porle in uso, e di far nascere la convenzione che sola le può fare intendere e servire; per l'altra parte quanta sia l'immensa fecondità di una sola radice, e le diversissime cose, e differenze loro, ch'ella si adatta ad esprimere mediante i suoi figli ec. in una lingua giudiziosa e ben coltivata» (*Zib.* 1133).

³⁰ *Zib.* 1273.

Tornando a *lex*, la storia della voce fornisce, nel caso di Vico, una chiara esemplificazione del principio enunciato: essa riproduce di scorcio il corso delle vicende umane, che “trascorrono” dalla *natura* alla *civiltà*, dal *sensu* alla *ragione* attraverso il graduale passaggio da un significato rozzo a uno più colto, e la formazione di una categoria lessicale concettualmente più complessa: il verbo. Nella pagina dello *Zibaldone*, invece, l'esempio è parte del discorso sulla derivazione del verbo dal nome, e dunque sulla materialità delle prime nozioni. Leopardi concorda con Vico sull'origine nominale di *legere* e sulla sua radice monosillabica, ma non sul significato originario di *lex*, andato perduto «nella caligine [...] de' tempi»³¹.

La coincidenza di *lex* induce, a questo punto, a chiedersi nuovamente se Leopardi nel 1821 avesse sul suo scrittoio la *Scienza nuova*. Si noti, tra l'altro, che il pensiero in questione (*Zib.* 1128-1129), scritto tra la fine di maggio e gli inizi di giugno del 1821, è di poco posteriore all'attestazione «De Vico» di *Zib.* 946 (16 aprile 1821), richiamata in apertura. È più probabile, tuttavia, che i due autori abbiano una fonte in comune, che potrebbe essere identificata nel *De lingua latina* di Varrone, citato sia nella degnità LXV che in *Zib.* 1128.

Al di là del caso di *lex*, anche nella *Scienza nuova*, come nello *Zibaldone*, la questione dei monosillabi occupa una posizione centrale, tanto da essere oggetto di una degnità (LX):

Le lingue debbon aver incominciato da voci monosillabe; come, nella presente copia di parlari articolati ne' quali nascon ora, i fanciulli, quantunque abbiano mollissime le fibre dell'istrumento necessario ad articolare la favella, da tali voci incominciano³².

³¹ *Zib.* 1263. Sulle cause che determinano la varietà delle lingue cfr. *Zib.* 1263-1275.

³² *Sn*, p. 202.

Il problema riceve un'ampia trattazione nella *Logica poetica*, dove è possibile riscontrare analogie con il discorso leopardiano, anche a proposito dell'ordine di significazione dei nomi e dei verbi. Nel ricostruire le tappe che condussero alla formazione delle lingue articolate³³, Vico identifica nei monosillabi la forma lessicale con cui gli uomini significarono originariamente il mondo, dando identità alle cose. La questione si gioca, a ben guardare, su due livelli: il monosillabo costituì, per un verso, la forma in assoluto dei primi atti linguistici, come avviene per i bambini che cominciano a parlare con l'articolare monosillabi; per l'altro, la forma a partire dalla quale si svilupparono le singole categorie grammaticali. I primi "generatori" di monosillabi, secondo la ricostruzione vichiana, furono l'*onomatopea*:

[...] nello stesso tempo che si formò il carattere divino di Giove, che fu il principio di tutt'i pensieri umani della gentilità, incominciò parimente a formarsi la lingua articolata con l'onomatopea, con la quale tuttavia osserviamo spiegarsi felicemente i fanciulli. Ed esso Giove fu

³³ «Le tre spezie di lingue», corrispondenti rispettivamente alle tre età del mondo – degli dei, degli eroi e degli uomini –, presentano un diverso grado di "articolazione", che diventa preminente nell'ultima: «Ora, per entrare nella difficilissima guisa della formazione di tutte e tre queste spezie e di lingue e di lettere, è da stabilirsi questo principio: che, come dallo stesso tempo cominciarono gli dei, gli eroi e gli uomini (perch'eran pur uomini quelli che fantasticaron gli dei e credevano la loro natura eroica mescolata di quella degli dei e di quella degli uomini), così nello stesso tempo cominciarono tali tre lingue (intendendo sempre andar loro del pari le lettere), però con queste tre grandissime differenze: che la lingua degli dei fu quasi tutta muta, pochissima articolata; la lingua degli eroi, mescolata egualmente e di articolata e di muta, e, 'n conseguenza, di parlari volgari e di caratteri eroici co' quali scrivevano gli eroi, che *ajputa* dice Omero; la lingua degli uomini, quasi tutta articolata e pochissima muta, perocché non vi ha lingua volgare cotanto copiosa ove non sieno più le cose che le sue voci» (*Sn*, p. 317). Sulle «tre spezie di lingue» si veda R. M. Zagarella, *Le tre spezie di lingue nella Scienza nuova di Vico: interpretazione diacronica e funzionale*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI, 2009, 1/2, pp. 20-36 (<https://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2009_zagarellarobertamartina_01.pdf>).

da' latini, dal fragor del tuono, detto dapprima "*Ious*"; dal fischio del fulmine da' greci fu detto *Ζεύς*; dal suono che dà il fuoco ove brucia, dagli orientali dovett'essere detto "*Ur*", onde venne "*Urim*", la potenza del fuoco; dalla quale stessa origine dovett'a' greci venir detto οὐρανός il cielo, ed ai latini il verbo "*uro*", "bruciare"; a' quali, dallo stesso fischio del fulmine, dovette venire "*vel*", uno dei monosillabi d'Ausonio [...]³⁴.

E l'*interiezione*:

Seguitarono a formarsi le voci umane con l'interiezioni, che sono voci articolate all'empito di passioni violente, che 'n tutte le lingue son monosillabe. Onde non è fuor del verisimile che, da' primi fulmini incominciata a destarsi negli uomini la meraviglia, nascesse la prima interiezione da quella di Giove, formata con la voce, "pal", e che poi restò raddoppiata "*pape!*", interiezione di meraviglia [...]³⁵.

Se la prima è un atto mimetico della realtà, che generò monosillabi diversi presso i popoli, a seconda di cosa fosse percepito e imitato della manifestazione naturale della divinità (se il «fragor del tuono» o il «fischio del fulmine» o il «suono che dà il fuoco ove brucia»); la seconda, l'*interiezione*, è un atto generato dall'«empito di passioni violente», una reazione emotiva prodotta dalla meraviglia «dei primi fulmini». Sia l'una sia l'altra diedero vita a emissioni monosillabiche, ma con modalità diverse: nel primo caso, il monosillabo è un atto "riflesso", oltre che mimetico, che accompagna la formazione del «carattere divino di Giove», «principio di tutt'i pensieri umani della gentilità»; nel secondo caso, è un atto istintivo, "irriflesso", determinato dallo sbigottimento, dalla «meraviglia» di un fenomeno naturale.

Un'origine monosillabica ebbero anche i *pronomi*, la cui nascita risale a una fase presumibilmente non avanzata delle «lingue articolate». Espressione di un rapporto ancora non mediato con la

³⁴ *Sn*, p. 318.

³⁵ *Sn*, p. 319.

realtà, essi consentivano la comunicazione su quelle cose su cui ancora non ci si intendeva con i nomi. Data la sua referenzialità, il pronome è funzionale all'interazione, a differenza dell'interiezione, atto "lirico", che, dando sfogo alle «passioni», può aver luogo anche nella solitudine:

S'innoltrarono a formar i pronomi, imperocché l'interiezioni sfogano le passioni proprie, lo che si fa anco da soli, ma i pronomi servono per comunicare le nostre idee con altrui d'intorno a quelle cose che co' nomi propri o noi non sappiamo appellare o altri non sappia intendere. E i pronomi, pur quasi tutti, in tutte le lingue la maggior parte son monosillabi; il primo de' quali, o almeno tra' primi, dovett'esser quello di che n'è rimasto quel luogo d'oro d'Ennio:

Aspice hoc sublime cadens, quem omnes invocant Iovem,

ov'è detto "*hoc*" invece di "*caelum*", e ne restò in volgar latino

Luciscit hoc iam,

invece di "*albescit caelum*"³⁶.

Se un'origine monosillabica è facilmente intuibile per *articoli* e *particelle* («delle quali sono gran parte le preposizioni») ³⁷, per la genealogia dei nomi e dei verbi il discorso si fa più articolato. Vico non specifica, a differenza di Leopardi, se i primi atti linguistici fossero nomi, anche se ciò è possibile dedurlo dalle pagine della *Scienza nuova* (si ricordino gli esempi di «*lex*» e «*φα*»); certo è che la loro prima forma fu monosillabica. Lo stesso dicasi per i verbi, che succedono cronologicamente ai nomi. Se questi significano le cose (o i concetti), quelli indicano invece indicano l'azione, la cui significazione implica la già avvenuta acquisizione dei concetti di *movimento* e *tempo*. Sulle categorie di nome e verbo mi soffermerò a breve. Per ora importerà notare che la prima forma dei *verbi*, in particolare di quei «verbi che sono generi di tutti gli altri», ovvero radicali, e che esprimono azioni o stati necessari alla vita (*essere, andare, dire, fare* ecc.), fu l'imperativo. Anch'esso monosil-

³⁶ *Sn*, p. 321.

³⁷ Cfr. *Sn*, pp. 321-322.

labico, l'imperativo è testimonianza della dimensione morale e sociale delle famiglie primitive, di cui tratta l'*Iconomica poetica*, quarta sezione della *Sapienza poetica*. Tali società, di natura monocratica, erano fondate sul comando dei padri:

E pur i verbi che sono generi di tutti gli altri – quali sono “*sum*” dell'essere, al quale si riducono tutte l'essenze, ch'è tanto dire tutte le cose metafisiche; “*sto*” della quiete, “*eo*” del moto, a' quali si riducono tutte le cose fisiche; “*do*”, “*dico*” e “*facio*”, a' quali si riducono tutte le cose agibili, sien o morali o famigliari o finalmente civili – dovetter incominciare dagl'imperativi; perché nello stato delle famiglie, povero in sommo grado di lingua, i padri soli dovettero favellare e dar gli ordini a' figliuoli ed a' famoli, e questi, sotto i terribili imperi famigliari, quali poco appresso vedremo, con cieco ossequio dovevano tacendo eseguirne i comandi. I quali imperativi sono tutti monosillabi, quali ci son rimasti “*es*”, “*sta*”, “*i*”, “*da*”, “*di*”, “*fa*”³⁸.

La forma del monosillabo permea di sé ogni atto linguistico della primitività. Essa costituisce il nucleo originario delle «lingue articolate» e delle singole forme grammaticali (o «parti dell'orazione»). I monosillabi si configurano come il corrispettivo degli elementi semplici e indivisibili di cui si compone la realtà, in ottemperanza ai principi «dell'universale natura». Ma, al contempo, essi riflettono la «natura particolare umana», poiché il genere umano fanciullo dovette cominciare a esprimersi, proprio come i fanciulli, con emissioni semplici, secondo la consueta corrispondenza vichiana tra *filogenesi* e *ontogenesi*:

Questa generazione delle lingue è conforme a' principj così dell'universale natura, per gli quali gli elementi delle cose tutte sono indivisibili, de' quali esse cose si compongono e ne' quali vanno a risolversi, come a quelli della natura particolare umana, per quella dignità ch'“i fanciulli, nati in questa copia di lingue e c'hanno mollissime le fibbre dell'istromento da articolare le voci, le incominciano monosillabe”: che molto

³⁸ *Sn*, p. 323.

più si dee stimare de' primi uomini delle genti, i quali l'avevano durissime, né avevano udito ancor voce umana. Di più ella ne dà l'ordine con cui nacquero le parti dell'orazione, e 'n conseguenza le naturali cagioni della sintassi³⁹.

Varrà la pena notare che l'idea dei monosillabi come correlativo linguistico degli elementi semplici di cui si compone la realtà è condivisa da Leopardi. Affiora nella parte finale di questo passo dello *Zibaldone* sulla monogenesi delle lingue, altro tema in comune con Vico:

A scoprir dunque tal comune origine delle lingue e quindi delle nazioni (o sia una sola origine, o sieno alcune pochissime); a ritrovare quanta maggior parte si possa della prima lingua degli uomini; a soddisfare al filosofico desiderio di quel metafisico tedesco (v. p. 1134.) ec. ec. non v'è altro mezzo che lo studio etimologico. E questo non ha altra via, se non che giovandosi de' lumi comparativi d'una estesa poliglottia, de' lumi profondamente archeologici e filologici, fisiologici e psicologici ec. prendere a considerar le parole delle lingue meglio conosciute fra le più antiche (come più vicine alla comune origine delle lingue); e denuandole d'ogni inflessione, composizione, derivazione gramaticale ec. ec. cavarne la radice più semplice che si possa; e quindi coi detti lumi comparativi ec. ridurre questa radice dalle diversissime alterazioni di forma, e di suoni che può avere ricevute, (anche prima di divenire radice d'altra parola, e nel suo semplice stato, ovvero dopo) alla sua forma primitiva. Quando questa non si possa trovare e stabilire precisamente, l'Etimologo avrà fatto abbastanza, e l'utilità sarà pur molta, se avrà dimostrato che una tal parola dimostrata radicale, quantunque diversa nelle diverse lingue, è però una sola in origine, e che fra quelle diverse forme, significati ec. di essa radice, si trova la forma, il significato ec. primitivo, quantunque non si possa definitamente stabilire se questo sia il tale o il tale fra i detti sensi e forme che ha nelle differenti favelle. Come questo si possa fare nella lingua latina che è una delle antichissime, delle meglio conosciute, e delle meglio accomodate a tali ricerche, abbiamo cercato di indicarlo colla scorta della filologia e del-

³⁹ *Sn*, p. 323.

l'archeologia, mostrando come dalle parole latine si possa trarre la radice monosillaba, e colla scorta della filosofia la quale insegna che le prime lingue dovettero essere per la più parte monosillabe, e composte quasi di soli nomi; mostrando molti accidenti delle parole latine, considerati finora come qualità essenziali, il che nuoce, come è chiaro, infinitamente alla invenzione delle estreme radici, ed arresta il corso delle ricerche etimologiche lungi dalla sua meta, e in un punto dove elle non debbono arrestarsi, come se già fossero giunte alle ultime origini, ed agli ultimi elementi delle parole. Abbiamo insomma cercato di ridurre l'analisi e la decomposizione delle parole latine, ad elementi più semplici: cosa giovevolissima alla cognizione delle loro origini e radici; come infiniti progressi ha fatto la chimica quando ha scoperto che quei quattro che si credevano primi elementi, erano composti, ed è giunta a trovar sostanze, se non del tutto elementari ed ultime esse stesse, certo molto più semplici delle prima conosciute⁴⁰.

Attraverso questo *excursus* nelle pagine della *Logica poetica* si è potuto verificare quanto radicato sia nel pensiero vichiano, come in quello leopardiano, il principio dell'origine monosillabica delle lingue, deducibile sia dalle etimologie sia dall'osservazione dei fanciulli, che riproducono nel loro microcosmo il comportamento linguistico dei primi uomini. Sia per Vico sia per Leopardi le radici monosillabiche che indicano cose materiali, sensibili, che rivelano le esigenze primarie della vita individuale e sociale della remota antichità. Vige insomma alle origini delle lingue una corrispondenza tra essenzialità del *significante* ed essenzialità del *significato*, una specularità tra la forma del monosillabo e la semplicità delle idee primitive. A questa corrispondenza si accompagna una precisa posizione gnoseologica: il radicarsi della conoscenza, tanto dei primi uomini quanto dei fanciulli, nella materialità, nei sensi, problema cui si collega quello della significazione dei nomi e dei verbi.

⁴⁰ *Zib.* 1274-1275.

3. La questione dei monosillabi ritorna in *Zib.* 1204-1205, dove si tratta della genealogia delle categorie lessicali dei nomi e dei verbi, e dei processi cognitivi che presiedono alla loro significazione. Assumendo ancora il latino come campo di indagine, Leopardi ribadisce che un uso saggio dell'«ideologia» permette di capire come nella storia delle lingue siano nati prima i nomi, poi i verbi. È dai nomi che derivano i verbi «radicali», unità di base per la formazione di altri verbi. Questa genealogia delle «parti dell'orazione»⁴¹ trova conferma, come si diceva, in Vico.

Partendo da un altro esempio, la voce *rex*, che «molti gramatici e vocabolaristi» fanno derivare da *regere*, Leopardi ritiene sia più conforme alla «sana filosofia» supporre che sia stato fissato prima il nome, poi il verbo; vale a dire, prima la voce indicante colui che compie l'azione del comando (*rex*) che quella del comandare (*regere*). I monosillabi originari significano, come detto, cose materiali, concrete, sensibili; e l'idea di chi compie l'azione è certamente più materiale di quella del compiere l'azione stessa: «l'idea espressa da' verbi, è sempre più metafisica, quindi posteriore a quella significata da' nomi»⁴².

La maggiore antichità del nome rispetto al verbo è sostenuta anche da Vico nella *Logica poetica*. Assumendo come fonte Varro-ne, il filosofo napoletano spiega perché sarebbero nati prima i nomi. Per due ragioni, una di ordine sintattico-retorico, l'altra di ordine cognitivo: 1) ogni periodo esiste se retto da un nome, sia esso espresso o sottinteso; 2) i nomi fermano l'immagine che si intende rappresentare, risultando perciò più legati alla dimensione del sensibile. Dopo aver ribadito che la lingua latina «ha monosillabe tutte le sue radici», Vico spiega:

Ed esser nati i nomi prima de' verbi ci è approvato da questa eterna proprietà: che non regge orazione [periodo] se non comincia da nome ch'espresso o taciuto lo regga. Finalmente gli autori delle lingue si for-

⁴¹ *Sn*, p. 323.

⁴² *Zib.* 1205.

marono i verbi, come osserviamo i fanciulli spiegar nomi, particelle, e tacer i verbi. Perché i nomi destano idee che lasciano fermi i vestigi; le particelle, che significano esse modificazioni, fanno il medesimo; ma i verbi significano i moti, i quali portano l'innanzi e 'l dopo, che sono misurati dall'indivisibile del presente, difficilissimo ad intendersi dagli stessi filosofi. Ed è un'osservazione fisica che di molto approva ciò che diciamo, che tra noi vive un uomo onesto, tocco da gravissima apoplezia, il quale mentova nomi e si è affatto dimenticato de' verbi⁴³.

Se il fissare l'immagine richiama in qualche modo quanto dice Leopardi a proposito della materialità del nome, la nascita del verbo implica un passaggio cognitivo più sottile, l'acquisizione del concetto di *tempo*: «i verbi significano i moti, i quali portano l'innanzi e 'l dopo, che sono misurati dall'indivisibile del presente, difficilissimo ad intendersi dagli stessi filosofi».

La significazione del verbo presuppone, dunque, una distinzione chiara tra *prima* e *dopo*, *passato* e *futuro*. Tale conquista concettuale richiede una capacità astrattiva estranea ai primi uomini e alle prime fasi della «lingua articolata». Ma, se Leopardi sembra concordare con Vico nel dire che il verbo esprime un'idea «metafisica», rispetto al filosofo napoletano opera, in seconda battuta, una precisazione di carattere cognitivo:

L'idea dell'azione la più materiale, e per conseguenza l'idea espressa da' verbi, è sempre metafisica e quindi posteriore a quella significata da' nomi. V. in proposito la p. 1388-91. Dico posteriore ad esser significata, non sempre però posteriore nella concezione; ma benchè anteriore nella concezione (come in questo esempio) l'uomo stabilì prima un segno per esprimere colui che la faceva, e che era materiale e visibile, (come il *re*, cioè quegli che comanda) di quello che arrivasse a fissare e determinare con un segno l'idea metafisica di ciò che questi faceva. Perchè questa idea, benchè seconda nell'ordine, fu la prima idea ch'egli concepisse *chiaramente*, in modo da poterla determinare e circoscrivere con un segno. Così che ella è anteriore come idea chiara, benchè poste-

⁴³ *Sn*, pp. 322-323.

riore come idea semplice. E quello che bisogna cercare in riguardo alle lingue è l'ordine e la successione, non delle idee assolutamente, ma delle idee chiare che l'uomo ha concepite, giacchè queste sole egli ha potuto e può significare. Vedi Sulzer, p. 53⁴⁴.

Se la significazione verbo è avvenuta dopo quella del nome, questo processo presuppone che si abbia già «chiara» nella mente l'idea del *compiere* l'azione. Quindi, a proposito di *rex* e *regere*, l'idea del *comandare* sarebbe posteriore nella significazione, ma anteriore nella concezione; discorso, questo, che si può estendere alle altre azioni materiali. Sarebbe importante – conclude Leopardi – fare un'indagine sull'«ordine e la successione [...] delle idee chiare», sulla genealogia di quelle idee che rendono possibile la significazione e che sembrano richiamare, molto lontanamente, le strutture del «vocabolario mentale» vichiano.

4. Quali conclusioni, sia pur parziali, si possono trarre? Le lingue si configurano come un terreno potenzialmente fertile per l'individuazione di consonanze tra i due autori. La questione dei monosillabi e l'ordine di significazione dei nomi e dei verbi costituiscono due punti di incontro, anche se non in tutto perfettamente combacianti, tra la riflessione linguistica vichiana e quella leopardiana. Sia Vico sia Leopardi considerano infatti i monosillabi le cellule originarie delle lingue, testimonianze delle idee primitive degli antichi, tutte, o quasi tutte, afferenti alla dimensione della materialità. Lo studio delle etimologie è inteso da entrambi nella prospettiva antropologica che fare la storia delle lingue significa fare la storia delle nazioni che le parlarono, nella consapevolezza che c'è una specularità tra «ordine delle cose», «ordine delle idee» e storia delle lingue. Se le etimologie consentono vichianamente di narrare «le storie delle cose»⁴⁵, «la storia delle lin-

⁴⁴ *Zib.* 1205.

⁴⁵ *Sn*, p. 247.

gue è poco meno [...] che la storia della mente umana; e – prosegue Leopardi – se mai fosse perfetta, darebbe anche infinita e vivissima luce alla storia delle nazioni»⁴⁶. Le radici e i significati originari dei vocaboli costituiscono i vestigi di un'antropologia perduta, solo in parte recuperabile e comprensibile⁴⁷, caratterizzata dal dominio dell'immaginazione e della corporeità, rispetto alla quale avviene, in forme anche minime, un graduale distacco, a vantaggio della ragione.

Discorso analogo per l'altro tema discusso: l'ordine di significazione dei nomi e dei verbi. Tale ordine riproduce, a suo modo, la "dialettica" *corporeo-incorporeo*, che scandisce nel pensiero vichiano e in quello leopardiano il corso della storia e della conoscenza umana. La significazione del verbo, a partire dal nome, determinando la formalizzazione di un concetto "metafisico" come l'*azione*, può essere letta come una delle prime, sia pur impercettibili, manifestazioni di quel lungo processo storico-antropologico che condurrà l'uomo dal *corporeo* all'*incorporeo*, dal *sensibile* all'*astratto* e, dunque, dalla *natura* alla *ragione*. Ma con significati, in termini morali, radicalmente diversi per i due autori.

⁴⁶ *Zib.* 1134.

⁴⁷ «Ma, siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente fanno di conto e ragione) ci è naturalmente negato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono "Natura Simpatetica" (che mentre con la bocca dicono, non hanno nulla in lor mente, perocché la lor mente è dentro il falso, ch'è nulla, né sono soccorsi già dalla fantasia a poterne formare una falsa vastissima immagine); così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch'or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilezza» (*Sn*, p. 265).

Antonio Panico

Sul corpo. Un confronto tra Vico e Leopardi

Premessa

Ricostruire i legami tra Vico e Leopardi è un'operazione complessa. Se si seguono i canali classici della ricerca, basandosi sui dati testuali, tentando di stabilire filiazioni dirette, un compito di questo tipo risulta difficilmente realizzabile. Distanti tra loro, in effetti, paiono i piani speculativi e i contesti e le ragioni dei loro sistemi. È possibile, tuttavia, individuare nuclei concettuali attorno ai quali il contatto tra i due autori è evidente, temi e problemi comuni che attestano stesse esigenze teoretiche. È più proficuo, dunque, studiare i rapporti tra Vico e Leopardi a partire dalle affinità e convergenze tematiche che si riscontrano attraversando le loro opere, pur tenendo presente la peculiarità dei rispettivi percorsi filosofici.

Notevoli sono state le intuizioni della critica recente e le suggestioni lanciate in studi specifici o sezioni di studi, ma un'indagine sistematica sulla questione non è stata avviata¹. Il progetto di lavoro su Vico-Leopardi nasce alla luce di questa mancanza, nella convinzione dell'indubbia sintonia tra i due pensatori in diverse aree di ricerca².

¹ Si veda l'articolo di V. Placella, *Leopardi e Vico*, in *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*. Atti del IV Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1976), Firenze, Olschki, 1978, pp. 731-757, e la documentata bibliografia in esso riportata.

² Per le linee generali del progetto, inserito in una convezione stipulata dal Cnsl e dall'IspF-Cnr, si consulti la pagina web <<https://appuntileopardiani.wordpress.com/2015/10/14/un-progetto-di-ricerca-vico-e-leopardi/>>. Il progetto è stato presentato il 20 novembre 2015 alla Biblioteca Nazionale di Napoli, con le prolusioni di A. Battistini e A. Prete, pubblicate su <<https://www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br/edition10/>>.

Il rapporto tra poesia e filosofia e i modi e le forme del loro conoscere, il ruolo dell'immaginazione e della fantasia, la poeticità degli antichi, il mito, le lingue, le etimologie, la genesi e lo sviluppo della società, sono tra gli argomenti principali del «dialogo [...] sotterraneo»³ tra Vico e Leopardi. Particolare rilevanza assume tra questi il tema del corpo, sul quale il presente lavoro vuole soffermarsi. La categoria del *corpo* è centrale sia nel pensiero vichiano che in quello leopardiano e costituisce uno degli elementi su cui maggiormente si può misurare la loro vicinanza. A partire da essa, si isoleranno alcuni passaggi delle opere maggiori dei due filosofi – la *Scienza nuova* nell'edizione del 1744⁴ e lo *Zibaldone*⁵ – cercando di far emergere come vengano in relazione ed evidenziando analogie e differenze tra i punti di vista e gli sviluppi delle argomentazioni. Il contributo, che in questa sede intende essere soltanto un discorso preliminare intorno ad alcuni aspetti del tema del corpo in Vico e Leopardi, si articolerà in due parti: nella prima, si mostrerà come per entrambi ci sia un legame necessario tra il mondo dell'origine e la corporeità; nella seconda, si rileverà come essi leggano e spieghino invece in prospettive filosofiche diverse l'uscita dalla natura, intesa come distacco e progressivo allontanamento dall'originario e dalla dimensione del corpo, e il conseguente nascere e costituirsi del mondo civile e politico. Il confronto con i testi sarà utile anche a comprendere l'importanza della questione del corpo nel contesto del più ampio problema del rapporto natura-civiltà che è tra quelli imprescindibili in ogni possibile indagine su Vico e Leopardi.

³ A. Prete, *Appunti su Vico e Leopardi*, in *Zibaldoni e altre meraviglie* (<<https://www.zibaldoni.it/2013/03/27/appunti-su-vico-e-leopardi/>>).

⁴ Per le citazioni dalla *Scienza nuova* si farà riferimento a G. Vico, *La Scienza nuova*, Introduzione e note di P. Rossi, Milano, Bur, 1977 (d'ora in poi, *Sn* e numero di pagina/e).

⁵ Si citerà da G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997, 3 voll. (d'ora in poi, *Zib.* e numero di pagina/e del manoscritto autografo).

1. *Mondo dell'origine e corpo*

1.1. Che l'epoca dei primi uomini sia dominata dalla corporeità e che l'entrata nel mondo civile e politico ne segni il graduale decadimento è una delle idee fondamentali della *Scienza nuova*. La posizione vichiana è perfettamente sintetizzata in un noto brano della *Metafisica poetica*, prima sezione della *Sapienza poetica* cui è dedicato il Libro II dell'opera:

siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente fanno di conto e ragione) ci è naturalmente negato di poter formare la vasta immagine di cotal donna che dicono "Natura simpatetica" (che mentre con la bocca dicono, non hanno nulla in lor mente, perocché la lor mente è dentro il falso, ch'è nulla, né sono soccorsi già dalla fantasia a poterne formare una falsa vastissima immagine); così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch'or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilesca⁶.

Vico indica qui l'incolmabile distanza tra il mondo mitico, che è il mondo della poesia, e quello della ragione dispiegata. Per il filosofo, noi non possiamo più comprendere il mondo dei "primi uomini". L'espressione "mondo dei primi uomini" e il termine "poesia" si equivalgono, il mondo dell'origine è lo spazio e il tempo della "sapienza poetica", gli uomini che lo abitavano erano naturalmente "poeti":

i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano [...] dalla lor idea criavan essi le cose [...] essi, per la loro robu-

⁶*Sn*, p. 265.

sta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso in greco suona che "criatori"⁷.

Vico li definisce significativamente «poeti teologi», cogliendo nella primitiva capacità di pensare la divinità – attitudine specifica dell'uomo – un momento decisivo della storia del genere umano:

il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovetť avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impresione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura [...] e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove [...]⁸.

Il motto latino «*Jovis omnia plena*» spiega bene la condizione di quei primi uomini, corpi immersi in unico corpo gigantesco, per i quali tutto ciò che vedevano, immaginavano, facevano, era *pieno* di Dio, finiva per essere *veramente* Dio, che dunque permeava di sé tutto l'universo.

La natura della nostra mente è ormai troppo "ritirata dai sensi", il nostro rapporto con la realtà è mediato dalla ragione, dalla sua facoltà di separare e oggettivare. La nostra mente è astratta, astrae se stessa e la realtà in cui si trova, appunto separa e oggettiva; è "assottigliata" e "spiritualizzata", non ha più doppiezza e consistenza, ha perso materialità e consistenza (cioè, i caratteri

⁷ *Sn*, p. 263.

⁸ *Sn*, pp. 263-264.

propri del corpo). Il modo in cui noi pensiamo e agiamo si esprime attraverso operazioni razionali complesse come il linguaggio, sempre più denso di termini astratti, la scrittura, l'aritmetica, ovvero *funzioni* di una ragione che va progressivamente staccandosi dal corpo.

Per Vico – ma vale anche per Leopardi – la natura, luogo dell'origine, ci è diventata completamente *estranea*. Anche la parola “natura” è posta sullo stesso piano di “mondo dei primi uomini” e “poesia”. Quando diciamo “natura” noi ne *assaggiamo* qualcosa, ne “intendiamo” appena il significato, ma non la *penetriamo*, non “immaginiamo” minimamente cosa potesse essere, come operasse, quanto fosse presente nell'animo dei primi poeti teologi tutti “senso” e “passione”⁹.

Noi siamo lontanissimi da quella prima specie di uomini: le loro menti non erano per nulla astratte, *altre* dalla realtà che le circondava, ma tutt'uno con lei; non erano assottigliate e spiritualizzate, ma, secondo la pregnante terminologia vichiana, “immerse nei sensi”, *calate* nel puro sentire, “rintuzzate dalle passioni”, colpite, battute, *stordite* da esse, “seppellite nei corpi”, *sopraffatte* dalla vitalità che i corpi sprigionavano.

I primi uomini, simili a grossi bestioni, non conoscevano ancora le pratiche della ragione:

la mente umana de' tempi che ragioniamo non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti di quanti or abbondan le lingue [...] esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facultà [memoria, fantasia, immaginazione] che le provengon dal corpo¹⁰.

⁹ «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive» (*Sn*, p. 192).

¹⁰ *Sn*, p. 494.

Quella primitiva è l'epoca del dominio del corpo e delle sue potenzialità, della fantasia e dell'immaginazione intimamente legate ad esso, della sapienza della poesia come creazione sublime.

1.2. Leopardi legge la distanza tra mondo degli antichi e mondo moderno attraverso il nesso natura-ragione. Il Recanatese ragiona per grandi categorie: natura-ragione, antichi-moderni, poesia-filosofia, sono schemi che egli utilizza per spiegare i processi e le trasformazioni della civiltà occidentale. “Natura” e “ragione” sono in antitesi tra loro, come il “grande” e il “piccolo”:

La ragione è nemica d'ogni grandezza: la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola. Voglio dire che un uomo tanto meno o tanto più difficilmente sarà grande quanto più sarà dominato dalla ragione [...]¹¹.

Natura è lo stesso che corporeità, vigore corporale, forza fisica e morale. Gli antichi vivono nella natura e la loro esistenza è tutta giocata sulla potenza del corpo che li muove alle azioni eroiche e alle virtù, alle illusioni, alla grandezza. La ragione, al contrario, è “nemica della grandezza”, cioè “nemica della natura”, perché conosce, definisce, fa piccole tutte le cose.

Natura è anche lo stesso che poesia – come per Vico lo è il mondo dei primi uomini – mentre ragione (o anche filosofia) non è che “progresso” e incivilimento, “spegnimento delle illusioni”, imbarbarimento:

non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo [...] ma barbaro: al che noi c'incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati¹².

¹¹ *Zib.* 14.

¹² *Zib.* 22.

Per Leopardi, smarriti il contatto con l'originario, la prossimità con la natura, la dimensione del corpo – i sensi e le passioni di cui parla Vico, l'immaginazione e la fantasia che restituivano il senso poetico del mondo – noi moderni, “illuminati” e “civilissimi”, “filosofi”, corriamo velocemente e quasi abbiamo raggiunto la “barbarie”. Noi moderni, espressione di un'umanità adulta che ha perduto definitivamente le virtù che aveva quand'era fanciulla – *ontogenesi* e *filogenesi* si intrecciano, la natura diviene civiltà così come il senso e la fantasia si fanno ragione, la storia riflette l'evolversi della mente degli uomini che, come indica la celebre degnità vichiana, «prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»¹³.

Un'umanità che si è resa colpevole del *peccato della ragione*. Nel blocco delle pagine 393-452 dello *Zibaldone* sull'interpretazione del *Genesi* biblico, scritte nel dicembre 1820, Leopardi coglie nel peccato originale che Adamo compie nel paradiso terrestre il peccato della ragione ai danni della natura primigenia e innocente: nell'Eden, l'uomo, primo tra tutti i viventi e apice della creazione, aveva la felicità e la vita eterna, a patto che rispettasse la “sola prova” cui Dio l'aveva sottoposto, quella di “contenere” la ragione e di astenersi dalla scienza e dalla cognizione della verità, nient'affatto principio di felicità, ma anzi di tutte le infelicità possibili, racchiusa nel frutto proibito dell'albero della conoscenza del bene e del male. La natura aveva dato tutto all'uomo, la ragione era il “solo ostacolo” e il “pericolo” terribile che egli doveva evitare. L'uomo sapeva tutto ciò che doveva sapere per natura, la sua “colpa” è stata quella di aver voluto sapere per ragione, di sapere più del dovuto, di entrare nello scibile che gli era stato negato, nella conoscenza del bene e del male che non avrebbe dovuto desiderare, nella verità stessa¹⁴. Dopo il peccato l'uomo non sa più provare “vergogna” per la nudità del suo corpo di

¹³ *SN*, p. 199.

¹⁴ Cfr. *Zib.* 396-397.

fronte a Dio, avverte la nudità come indizio di allontanamento da sé e dal mondo (risultato della ragione che si scinde dal corpo) e dunque si copre dando inizio alla civiltà¹⁵.

In noi uomini moderni, dunque, la natura non è più natura, “incendiata” dalla ragione¹⁶ è diventata un'altra natura o «seconda natura», si è completamente “corrotta”:

Io credo che nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè senza grandi nè singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata [...]. Ma non già credo che noi siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali del che non dovevamo neppur sospettare: tout homme qui pense est un être corrompu, dice il Rousseau, e noi siamo già tali¹⁷.

Così come per Vico noi moderni non siamo più in grado di comprendere come sentivano e pensavano i primi uomini, così per Leopardi non abbiamo più la possibilità di recuperare l'innocenza e la felicità che avevamo in natura. Il piano del ragionamento leopardiano è sia etico-politico che metafisico: il passaggio dallo stato di natura al mondo civile e politico, da un lato, e la scoperta del “vuoto delle cose”, lo smascheramento delle “illusioni” che permettevano all'uomo di essere grande e di fare grandi cose, il riconoscimento della “nullità” di tutte le cose, dall'altro, hanno determinato la corruzione irrimediabile della natura, il dileguamento del mondo dell'origine e del corpo.

¹⁵ Cfr. *Zib.* 399.

¹⁶ «La ragione è un lume; la natura vuol essere illuminata dalla ragione non incendiata» (*Zib.* 22).

¹⁷ *Zib.* 56.

2. *Sottomissione del corpo e mondo sociale.*

2.1. Come si è visto, i presupposti delle riflessioni di Vico e di Leopardi sostanzialmente coincidono: il mondo primitivo è indissolubilmente legato alla corporeità, la storia umana si qualifica in termini di perdita e disfacimento dell'originario. A questo punto una questione diviene fondamentale: perché ad un certo momento il corpo viene *fatto fuori* e via via si fa spazio la ragione? perché la natura si fa civiltà? in altri termini, come accade e che conseguenze ha il passaggio dallo stato di natura al mondo sociale, cioè lo snaturamento della natura, il suo alterarsi, e la razionalizzazione del mondo umano, di cui la costituzione della società civile e politica rappresenta la massima espressione? Su questo snodo cruciale, gli sviluppi della *Scienza nuova* e le riflessioni politiche dello *Zibaldone* seguono vie differenti. Schematizzando:

– in Vico il passaggio dalla natura alla civiltà avviene in virtù di quello che egli chiama “conato”, cioè la capacità che l'uomo ha avuto di “frenare” il proprio corpo, circostanza che si è realizzata grazie alla “provvidenza”, vero e proprio motore della storia, che consente al genere umano di progredire in modo indefinito (anche se tale progresso non esclude il ritorno di cicliche ricadute nella “barbarie”); la storia è per Vico una sorta di *linea continua* che seguendo “corsi” e “ricorsi” conduce la comunità umana al suo definitivo compimento;

– in Leopardi il passaggio dalla natura alla civiltà, che segna il declino materiale e morale dell'umanità, è spiegato soltanto dal “caso”; per Leopardi la storia non presenta alcuna continuità, ma al contrario percorre sentieri frastagliati e procede per *rottture casuali* che aprono a scenari imprevisi e imprevedibili.

2.2. In più luoghi della *Scienza nuova* Vico fa riferimento alla sua dottrina del “conato”, già esposta nel *De antiquissima* sul piano

della metafisica della natura¹⁸ e qui riproposta in chiave etica. Così viene ripresa nella sezione *Del metodo* del Libro I:

tali primi uomini, che furono poi i principi della nazioni gentili, dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie. Quindi dobbiamo andare da una volgare metafisica [la teologia dei poeti] [...] e da quella ripetere il pensiero spaventoso d'una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal'uomini perduti pose modo e misura e le rendé passioni umane. Da cotal pensiero dovette nascere il conato, il qual è proprio dell'umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetargli, ch'è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile. Questo infrenar il moto de' corpi certamente egli è un effetto della libertà dell'umano arbitrio, e sì della libera volontà, la qual è domicilio e stanza di tutte le virtù [...]. Perché dar conato a' corpi tanto è quanto dar loro libertà di regolar i lor moti, quando i corpi tutti sono agenti necessari in natura [...]¹⁹.

Negli stessi termini viene richiamata nei *Corollari della Metafisica poetica*:

Cotal autorità [che segue l'autorità divina] è il libero uso della volontà, essendo l'intelletto una potenza passiva soggetta alla verità: perché gli uomini da questo primo punto di tutte le cose umane incominciarono a celebrare la libertà dell'umano arbitrio di tener in freno i moti de' corpi, per o quietargli affatto o dar loro migliore direzione (ch'è 'l conato proprio degli agenti liberi [...]); onde que' giganti si ristettero dal vezzo bestiale d'andar vagando per la gran selva della terra e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di stare nascosti e fermi lunga età dentro le loro grotte²⁰.

¹⁸ Sulla questione si veda N. Badaloni, *Introduzione a Vivo*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 19 sgg.

¹⁹ *Sn*, pp. 239-240.

²⁰ *Sn*, p. 272. Ancora nella *Morale poetica*, terza sezione della *Sapienza poetica*, nel contesto della discussione sulle origini delle virtù morali: «Cominciò, qual dee, la moral virtù dal conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale

È il conato a determinare l'entrata dell'uomo nella società. Il conato è una prerogativa tutta umana: attraverso un atto di "libera volontà" egli "frena" gli impulsi che gli provengono dal corpo, li "acquieta" e dà loro una "direzione" – riuscire ad acquietare e direzionare le *richieste* del corpo rappresenta il primo passo verso la "sapienza" e la "civiltà". L'uomo ha una posizione del tutto singolare in natura: se tutti i corpi sono "agenti necessari", cioè sono necessitati ad essere e ad agire in un certo modo, come una pietra è necessariamente attratta e tende verso il basso, egli ha invece la capacità di agire su questa necessità, dispone della "libertà" di intervenire su di essa e di modificarla, appunto "frenando" il corpo, dando ad esso un conato, uno *sforzo*, una forza diversa e orientata. L'ingresso nella civiltà allora è possibile e di fatto è stato possibile perché l'uomo ha posto un *limite* alla sua natura bestiale, cioè alle spinte del suo corpo: in virtù di questo limite si sono potute creare le condizioni dell'unione con altri uomini e della costruzione della società.

Vico coglie in questa capacità dell'uomo di contenere la sua dimensione istintuale, di correggere il suo *status* primitivo, di sottomettere il suo corpo, un "costume tutto contrario" alla sua propria natura (in generale alla natura in quanto tale, perché prodotto di un principio di libertà che sfugge alle rigide e ferree leggi

d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi; onde poscia ne divennero gli autori delle nazioni e i signori delle prime repubbliche [...]. Col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine bestiale di esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo; e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita; e si usarono con esse la venere umana al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia; e si incominciarono a sentir pudore» (*Sn*, pp. 352-353). Il "pudore" provato dai primi uomini al cospetto della divinità di cui qui parla Vico richiama in qualche modo la "vergogna" di Adamo ed Eva per la nudità dei loro corpi di fronte a Dio dopo il peccato cui si riferisce Leopardi nella sua già menzionata lettura del *Genesis*.

della sua necessità): è in effetti assolutamente “non naturale” o “contronaturale” che ad un certo punto della sua storia l'uomo abbia potuto “frenare” e dunque *fermare* il suo corpo – di conseguenza stabilizzarsi in luogo e legarsi ad una donna, nelle grotte dove l'unione sessuale diventa motivo di pudore al cospetto della divinità che incute terrore e religioso rispetto, contrarre matrimoni solenni (che con le religioni e le sepolture sono i principi stessi della “nuova scienza” storica di Vico), dare vita a famiglie, gruppi sociali, comunità.

Tutto ciò non si potrebbe spiegare, non avrebbe luogo nell'uomo la possibilità di dare conato al corpo, se non in virtù della forza divina della provvidenza che agisce in lui e attraverso di lui con lo scopo di ordinare società, popoli, nazioni. L'inizio della storia civile e politica dell'umanità passa per un momento innaturale e però *necessario* nell'ottica della provvidenza che guida gli uomini e le nazioni verso un fine più alto: la “nuova scienza” vichiana è per questo una «teologia civile e ragionata della provvidenza divina». L'uomo assume un costume del tutto contrario alla sua natura, smette di seguire passivamente la traiettoria del suo corpo e liberamente interviene su di esso dandogli un comando e una direzione: è immesso così nel circuito della necessità, nel sistema meccanicistico dei corpi, nella *natura rerum*, un principio di libertà, un *lógos* ulteriore. Opera attraverso l'uomo, sul piano della contingenza, una potenza trascendente che muove e scandisce la storia alla luce di un *télos* superiore, il genere umano stesso. Nella *filosofia della storia* di Vico tale potenza trascendente è la Provvidenza divina, artefice della “conservazione” e del miglioramento dell'umanità:

Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano [...].

Adunque, non da altri che dalla provvidenza divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la familiare, la civile e finalmente l'umana società; per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità: ch'è quel che dicesi "giusto". Onde quella che regola tutto il giusto degli uomini è la giustizia divina, la quale ci è ministrata dalla divina provvidenza per conservare l'umana società²¹.

2.3. Non c'è nulla di più estraneo al pensiero leopardiano che visioni finalistiche e disegni provvidenziali. Leopardi non ammette alcuna *filosofia della storia*, nessuna potenza trascendente ha un ruolo nella vita degli uomini, ma soltanto il "caso" e i suoi esiti tragici²². È il casuale irrompere della ragione nell'uomo a determinare la costante e sempre maggiore perdita di contatto con la corporeità, a porre le condizioni del passaggio dallo stato di natura al mondo sociale, ad avviare il processo del progressivo "stringersi" della società umana. Ampie sezioni dello *Zibaldone* sono dedicate al tema della società: si tratta di veri e propri micro-trattati in cui emerge l'idea della società, nel suo progredire verso forme via via più complesse, come espressione compiuta della ragione dispiegata²³.

La società priva l'uomo delle sue "qualità essenziali" e "naturali", si configura come condizione che contrasta con la sua natura, è di fatto uno stato di cose "contraddittorio":

l'uomo in società bisogna che necessariamente si spogli e perda delle qualità essenziali, naturali, ingenite, costitutive, e inseparabili da se stesso. [...] la società, spogliando l'uomo in fatto, di alcune sue qualità essenziali e naturali, è uno stato che non conviene all'uomo, non corrisponde alla sua natura; quindi essenzialmente e primitivamente imper-

²¹ *Sn*, pp. 240-241.

²² Sul ruolo decisivo del caso nella storia umana cfr. *Zib.* 208; 835-838; 1570-1572; 1611-1612; 1737-1740; 2602-2606; 2620.

²³ Cfr. *Zib.* 544-591 (gennaio 1821); 865-928 (marzo-aprile 1821); 3773-3810 (ottobre 1823).

fetto, ed alieno per conseguenza dalla sua felicità: e contraddittorio nell'ordine delle cose²⁴.

Il passaggio dalla “società larga” alla “società stretta”²⁵ – quest’ultima determinata in ogni singolo aspetto dalla ragione matematica, che ha *geometrizzato* il corpo, la vita degli uomini, i rapporti di forza all’interno delle comunità – storicamente esemplificato dal percorso che va dal mondo antico (caratterizzato dal vigore del corpo, dalle virtù e dalle grandi imprese, dalle illusioni) al mondo moderno (intriso di spiritualità e corrotto dalle scienze e dalle arti²⁶), segna il declino materiale e morale dell’umanità.

Per l’uomo, una società perfetta, che funzioni come quelle di tutti gli altri animali, non può avere luogo senza danni irreparabili; il fare comunità, ad esempio, delle api, delle formiche, dei castori, delle gru ecc., è regolato dalla natura, tra loro il male non ha i motivi della ragione, come accade nelle società umane, in cui prevalgono la ponderazione del vantaggio e dello svantaggio, la stima del guadagno, l’interesse, l’egoismo, la sopraffazione dell’altro²⁷; nelle società umane è assente il bene comune e predomina il male reciproco:

nelle società umane quello [il bene comune] non si trovò mai, questo [il male reciproco] sempre. Leggi, pene, premi, costumi, opinioni, religioni, dogmi, insegnamenti, coltura, esortazioni, minacce, promesse, speranze e timori di un’altra vita, niente ha potuto far mai, niente è nè sarà bastante di fare, che l’individuo di qualsivoglia società umana, conformata come si voglia, non dico giovì altrui, ma si astenga dall’abusarsi, o vogliamo dire dal servirsi di qualunque vantaggio egli abbia sugli altri, per far bene a se col male altrui, dal cercare di aver più degli altri, di soverchiare, di volgere in somma quanto è possibile, tutta la società al

²⁴ *Zib.* 580-581.

²⁵ Cfr. *Zib.* 873-875.

²⁶ Come aveva sostenuto Rousseau nel suo *Discorso sulle scienze e le arti*.

²⁷ *Zib.* 3774-3775.

suo solo utile o piacere, il che non può avvenire senza disutile e dispiacere degli altri individui²⁸.

Una società perfetta (ideale) o anche una società vera (reale) tra gli uomini, finalizzata al bene comune, è dunque “contraddittoria nei termini” (rispetto alla sua idea) e “impossibile” (nella realtà), impensabile e irrealizzabile, assurda²⁹. Per Leopardi, soltanto l’ordine naturale poteva assicurare all’uomo benessere e felicità: il sopraggiungere casuale della ragione, l’irreversibile smarrirsi della natura, la soppressione del corpo, e di qui il costituirsi e svilupparsi della società, non possono che condurlo sulla via dell’autodistruzione sia come singolo che come specie.

Per concludere

A partire da queste brevi considerazioni sul tema del corpo – o meglio su alcune sue specifiche declinazioni – in Vico e Leopardi, è possibile aggiungere qualche elemento ulteriore nel quadro delle premesse per un confronto tra i due autori. Come si è visto, il corpo è un fattore comune nelle riflessioni della *Scienza nuova* e dello *Zibaldone* e risulta una chiave di lettura decisiva per comprendere come in essi viene pensato l’uomo, il suo rapporto con l’origine e la sua dimensione politica, la sua posizione tra natura e civiltà. Vico e Leopardi indicano due diverse visioni della storia, pur assumendo entrambi che essa abbia avuto inizio a partire dalla fuoriuscita dell’uomo dalla sua condizione originaria dominata dalla corporeità. Per Vico, l’uomo si solleva dallo stato bestiale verso un ordine divino: la storia nel suo farsi nel tempo tende a realizzare il progetto della provvidenza, «la storia ideal eterna», la struttura ideale sovratemporale che sorregge il corso temporale di tutte le civiltà. Per Leopardi, la corruzione della natura e l’avvento della ragione non significano affatto che l’uomo si in-

²⁸ *Zib.* 3775.

²⁹ Cfr. *Zib.* 3776.

nalzi ma anzi che cada definitivamente nella barbarie (non la vi-
chiana barbarie che ritorna, ma la barbarie della ragione giunta al
culmine del suo dispiegamento): non c'è nessun eterno, non re-
gna alcuna provvidenza, la storia è retta dal caso e aperta a con-
tradizioni irrisolvibili.

Fabiana Cacciapuoti

Il microtrattato sul fuoco nello *Zibaldone di pensieri*
di Giacomo Leopardi:
osservazioni sull'origine del genere umano

L'attenzione che Giacomo Leopardi dedica a diversi aspetti dell'antropologia è evidente in alcuni percorsi testuali dello *Zibaldone di pensieri*, soprattutto in quello da lui indicato come "Civiltà. Incivilimento" che racchiude, per l'appunto, le riflessioni dell'autore sulla civiltà intesa nel suo rapporto con l'epoca moderna.

Ad una lettura di questi pensieri e dei loro sviluppi nell'arco di circa nove anni (1820-1829) risalta la comunanza di alcuni temi con la scrittura vichiana della *Scienza nuova* del 1744. Ne indico solo alcuni, perché possano costituire una sorta di *ouverture* al microtrattato che prenderemo in considerazione. E in realtà, più che di temi in consonanza, si dovrebbe parlare di similitudine nell'approccio ad alcune questioni antropologiche fondamentali.

Leopardi è infatti attratto dalla questione dell'origine del genere umano, scrivendo molti pensieri intorno a quella che definisce «Storia filosofica della propagazione del genere umano», in cui ha modo più volte di sottolineare l'unicità dell'incivilimento, così come delle invenzioni e delle scoperte più difficili. In parallelo egli svolge l'indagine sulla perfezione e perfettibilità dell'uomo, tema caro agli ideologi del progresso, e sui rischi intrinseci a questa visione.

Di conseguenza, l'interesse per l'origine e la diffusione del genere umano si collega a quanto sapienze antichissime e mitologie hanno raccontato: attento lettore di Gravina e dei numerosi testi mitologici conservati nella sua biblioteca, Leopardi attinge da favole e leggende, così come dai grandi poeti, Omero, Virgilio, Lucrezio, Orazio, per citarne qualcuno, le linee del racconto dell'origine. E non a caso molti pensieri zibaldonici sono legati a

quegli elementi di vichiana memoria, quali religione, matrimoni e culto dei morti e sacralità del seppellire i cadaveri, che rappresentano la prima forma della società civile.

Su questa origine indaga Leopardi, non escludendo l'apporto biblico: profondo conoscitore dei testi sacri letti comparativamente in lingue originali, in alcuni luoghi del suo testo e a distanza di alcuni anni, egli sollecita il rapporto tra alcuni punti della tradizione biblica e il suo sistema filosofico, pervenendo a pagine estremamente interessanti sul tema della corruzione e della decadenza del genere umano (che specifica «cagionata dal sapere» e «riconosciuta dagli antichissimi»), in rapporto al problema del male e della colpa.

Allo stesso modo, l'indagine sugli inizi e sullo sviluppo dell'uomo non può ignorare il farsi del pensiero, impossibile senza il linguaggio. Si può dire che un terzo dello *Zibaldone* sia incentrato sul tema del linguaggio e delle lingue. A Leopardi interessa sapere come ha origine la lingua, se è una che si moltiplica o, al contrario, se più lingue nascono contemporaneamente in luoghi diversi; fondamentale nella sua ricerca è il tentativo di seguire lo svolgimento di famiglie di lingue che hanno una comune origine, derivando tutte da quella che l'autore definisce «lingua madre». Origine dell'uomo, origine della lingua, origine del pensiero. In tal senso trovano spazio, ampio, i temi legati all'invenzione della lingua – la difficoltà del parlare, l'indole dei suoni, il parlare per gesti e alla sua influenza sull'incivilimento, così come l'interesse per l'etimologia, i monosillabi e il linguaggio universale. Fondamentale l'attenzione agli alfabeti e alle diverse scritture, in cui trovano luogo quella egiziana e quella cinese, con le forme dei geroglifici e degli ideogrammi, a significare una diversa corrispondenza tra lingua e pensiero. Le parole e le idee, le parole e le cose, segnano altrettanti campi semantici che preludono ai grandi spazi dedicati all'immaginazione, e quindi ai fanciulli e ai selvaggi, alla fantasia, all'ingegno, che per Leopardi si lega all'assuefazione, di cui nello *Zibaldone* delinea una vera e propria teoria.

L'evoluzione dell'uomo, delle lingue e del pensiero, si svolge non in maniera astratta, ma in stretto contatto con le società che mano a mano si formano nei diversi punti del mondo. Lo sguardo leopardiano si volge quindi alla civiltà moderna, in contrasto con quella antica. Come è noto, l'opposizione tra Antichi e Moderni corrisponde in Leopardi a quella di Natura e Ragione: altrettante categorie che sono la chiave per comprendere la riflessione leopardiana sull'incivilimento. A fronte degli antichi che vivevano secondo natura, ricchi del vigore corporale e di tutte quelle qualità che dal corpo emergono e al corpo sono collegate, comprese la fantasia e la poesia, come Leopardi sottolinea nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, si levano i moderni, la cui vita è all'insegna della dismisura. Un eccesso di ragione che genera un eccesso di civiltà, scrive Leopardi, i cui effetti diverranno talmente pericolosi da ricondurre l'uomo nella barbarie. E sulla barbarie Leopardi si sofferma proprio a partire dalla civiltà. Non una barbarie di inizio, di cui pure tratta, ma una barbarie della riflessione che diviene pericolosa per l'età moderna.

Questa griglia tematica comporta un approfondimento di riflessioni, che determinano lo sguardo dell'autore anche sulla politica moderna, contrapposta all'antica, là dove tratta di governi e di individui, di dispotismo e di democrazia, di nascita e morte delle nazioni, e di conseguenza di passioni e di felicità, di memoria.

Ora, il microtrattato sul fuoco comprende proprio domande e riflessioni che si legano all'idea dell'origine e dello sviluppo del genere umano.

Va subito detto che nello *Zibaldone* esistono diverse forme di scrittura, dall'apofrismo al microtrattato, appunto. Il microtrattato comprende di solito numerose pagine, è datato con precisione, scritto di solito in più giorni, e ha una lemmatizzazione generale e una micro lemmatizzazione suggerita dai diversi temi trattati nell'ambito del testo.

Il nostro microtrattato (scritto l'11 ottobre 1823)¹ ha un *incipit* forte: «Fuoco. – Il suo uso è indispensabile necessità ad una vita comoda e civile, anzi pure ai primissimi comodi».

Incipit cui segue l'osservazione che serve all'autore per sviluppare tutto il suo lungo ragionamento, condotto attraverso proposizioni affermative ripetute, interrogative, sillogismi: «Or tanto è lungi che la natura l'abbia insegnato all'uomo, che fuor di un puro caso, e senza lunghissime e diversissime esperienze, ei non può averlo scoperto né concepito».

Ecco, quindi, la prima affermazione: la natura, nel progetto legato al suo ordine, «non aveva intenzione di insegnare all'uomo l'uso del fuoco».

Con ogni probabilità a Leopardi non era sconosciuto il libro di Antoine-Yves Goguet, autore di *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de tous les progrès chez les anciens peuples*², opera che ebbe grande successo, come provano le molte edizioni, e che si può considerare come un trattato di etnografia comparata, in cui, volto a ricostituire lo stato dell'umanità dopo il diluvio, Goguet si è rifatto alle notizie etnografiche fornite da autori antichi e moderni, particolarmente all'opera del padre Lafitau sui costumi dei Pellirose. Nell'opera si parla della scoperta del fuoco e del suo uso fra le comunità primitive.

Poco dopo, nel testo zibaldonico, è lo stesso Leopardi a ricordare come gli antichi «favoleggiavano che il fuoco fosse stato rapito al cielo e portato di lassù in terra». Il furto del fuoco aveva come scopo di beneficiare la società umana: si trattava quindi di un'invenzione importante, addirittura meravigliosa, e fatta quando esisteva già una certa forma di società, non ignorante, ma capace di creare appunto un mito.

¹ Il microtrattato è compreso tra p. 3643, 1 e p. 3672, 1.

² L'Aia, 1758, voll. 3, con tavole. L'opera conobbe molte edizioni (1759, 1778, 1809, 1810) e fu tradotta in inglese nel 1775. Sulla lettura del testo di Goguet da parte di Leopardi, cfr. quanto ne dice Giuseppe Pacella nell'edizione dello *Zibaldone di pensieri* da lui curata (Milano, Garzanti, 1991, vol. III, p. 891).

Come dicevamo, la riflessione leopardiana è dell'ottobre 1823; quasi un anno dopo, nella primavera del '24, Leopardi scriverà uno dei dialoghi delle *Operette morali*, intitolato *La scommessa di Prometeo*. Come narrano i miti, Prometeo, il titano amico degli uomini, tanto da rubare per loro il fuoco agli dei, per questo furto verrà incatenato a una rupe sprofondata nel Tartaro per volere di Zeus. L'azione di Prometeo si pone agli esordi dell'umanità e Leopardi, nel dialogo, rileva che il titano è convinto che l'uomo sia la migliore invenzione del mondo e, una volta escluso dal concorso per aver presentato lo stampo con cui aveva forgiato il primo essere umano, convince Momo, il biasimo figlio della notte, ad accettare una scommessa e seguirlo sulla terra, dove proverà la sua tesi.

Nel loro viaggio Momo e Prometeo avranno tre incontri, tutti terribili: un selvaggio che divora il proprio figlio per sfamarsi; una vedova arsa viva in memoria del defunto marito; in Inghilterra, simbolo della civiltà progredita, un uomo per bene e di condizione agiata che uccide se stesso e la propria famiglia per "noia" della vita. Prima di aver toccato tutti e cinque i continenti del globo, Prometeo rinuncerà alla scommessa, pagando il pegno.

L'umanità quindi non è la migliore invenzione del mondo, e il microtrattato sul fuoco individua nella colpa dell'uomo, intesa come allontanamento dall'ordine naturale, il motivo stesso della sua condanna.

All'altezza del 1823, infatti, per Leopardi c'è un sistema della natura che ha un ordine interno ben preciso, rispondente a una perfetta armonia delle parti. La natura, dunque, avrebbe nascosto all'uomo il fuoco, non insegnandogli il suo uso e rendendolo pericoloso, proprio perché consapevole dei rischi inerenti al farne «una materia d'uso ordinario e regolare nella vita degli animali». Leopardi cita a conforto di quanto dice Orazio³, che considerava l'invenzione del fuoco «un ardire contro natura» come la naviga-

³ *Ode*, I, 3.

zione: entrambi causa di malattie, corruzione, snaturamento e indebolimento della specie umana.

In tale discorso Leopardi contrasta la visione antropocentrica. L'uomo non è il centro dell'universo, ma fa parte della specie animale, è solo uno degli esseri della terra, non diverso di genere, e compreso nella natura e nell'ordine di tutti gli esseri della terra. E come tale, non era destinato a propagarsi in tutti i climi e paesi indistintamente.

Leopardi tocca qui un punto, che gli sta particolarmente a cuore: se all'uomo in società giova la moltiplicazione e diffusione della specie umana (dando per scontato quello stato di società che in quegli anni egli combatte), ciò non vuol dire che la natura abbia predisposto la propagazione del genere umano in molti e diversi paesi. A riprova di quanto afferma, porta l'esempio delle piante, la cui diffusione fuori dai luoghi deputati dalla natura è infatti dovuta all'uomo. E questa diffusione forzata di piante e uomini in luoghi non convenienti alle diverse specie è cosa contro natura. L'occupazione del mondo intero da parte dell'uomo è quindi qualcosa che va contro natura.

Ciò è confermato dalla riflessione sulla felicità: tema attraverso il quale Leopardi prova la veridicità di un sistema. La propagazione indifferenziata del genere umano produce l'infelicità degli individui, sottoposti al freddo e al caldo, all'aridità e alla pioggia continua, cioè a quel gioco degli opposti che può rendere alcuni luoghi della terra addirittura inabitabili. Si tratta quindi di qualcosa di snaturato e di contrario al benessere della specie, testimonianza dell'errore commesso ogni qualvolta si fuoriesca dai limiti imposti dalla natura.

Conseguenza diretta del superamento dei limiti imposti dall'ordine naturale è infatti l'aumento del progresso della società e quindi della corruzione: di qui il confronto tra le società dei selvaggi e dei popoli più naturali, in cui il numero della popolazione è rimasto in certo modo sotto controllo e la società, appunto, a un livello naturale, a differenza delle società colte. E quanto più

colta, quindi civilizzata, è la società, tanto più snaturata. Per questo motivo, costumi e usi delle società avanzate possono degenerare, trascinando i popoli verso forme di decadenza anche fisica, in cui stretto è il rapporto tra malattia indotta e rimedi altrettanto artificiali.

Il confronto con i Californii, per Leopardi mitico popolo che vive secondo natura e che non ha bisogno nemmeno del fuoco per la dolcezza del clima del paese e per l'abitudine di mangiare cibi crudi, è simbolicamente significativo. E a chi obiettasse che molti usi e invenzioni che hanno corrotto il genere umano sono comuni a numerosi popoli, Leopardi replica infine che «da culla del genere umano» è unica e che tutte le nazioni derivano «da un solo principio».

Da qualunque causa per tanto e in qualunque modo nascesse e crescesse la corruzione e lo snaturamento di nostra specie, esso fu uno, e nacque e crebbe [...] in tutto il genere umano ad un tempo, siccome tutto il genere umano fu per immenso corso di secoli, una nazione sola, benchè sempre crescente. Dico dunque che questa corruzione è un fatto solo, e non più, tanto che dalla molteplicità de' fatti conformi, si possa raccogliere ch'essa corruzione era naturale e inevitabile⁴.

Così, le invenzioni, comuni a diversi popoli, ebbero una sola origine e si propagarono insieme con la diffusione del genere umano, e tra queste invenzioni e scoperte vanno annoverati l'uso del fuoco e la navigazione.

Di conseguenza, tutti i popoli e tutti gli individui sono corrotti, perché derivano da uno stesso popolo già corrotto prima della sua suddivisione: si tratta di una corruzione primitiva, una corruzione originaria che in molti popoli non andò oltre, mentre «in altri passò più o meno avanti, poi si fermò e divenne stazionaria

⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, 3662.

(come nel Messico, nella China), in altri retrocedette, poi risorse, poi seguì e segue sempre a progredire, come in Europa»⁵.

E a riprova della veridicità delle sue affermazioni sull'unicità dell'origine e sulla universalità della prima corruzione del genere umano, Leopardi porta le testimonianze dell'universale e costante tradizione e «de memorie tutte della remotissima antichità», in cui si conferma l'unicità in base alle «conformità di tradizioni, di religioni, di opinioni non naturali, di mitologie, di certe usanze, di certi dogmi, riti ec. Conformità e corrispondenze che si trovano fra popoli del cui scambievole commercio non si ha memoria alcuna»⁶: da quella originaria corruzione, dalla «nazione umana già *degenerata*» derivarono, quindi, e si diffusero le diverse nazioni e i differenti popoli, attraverso le scambievoli relazioni e il commercio.

Tra queste infinite scoperte, ne va considerata una, dice Leopardi, il cui esempio è oltremodo significativo. Egli sceglie infatti come esempio di scoperta, che ha un'unica origine e poi si diffonde, il linguaggio. Ma il linguaggio di cui parla è la favella. «Mirabilissima scoperta è quella della favella. Nondimeno tutti i popoli favellano. Appena gli uomini incominciarono a stringere una società, essi incominciarono a balbettare un linguaggio». Linguaggio insegnato fino a un certo punto dalla natura, sia agli uomini che agli animali. Mano a mano che la società da larga diviene più stretta, aumentando lo scambio e le relazioni tra gli uomini, superando anche qui i limiti imposti dalla natura, il linguaggio «crebbe», arricchendosi. Anche questa potenza del linguaggio, non contemplata dalla natura, si raggiunse prima che il genere umano si dividesse, quando la favella era ormai un ricordo.

Secondo la caratteristica che accompagnerà tutte le riflessioni leopardiane sulla lingua nello *Zibaldone*, Leopardi unisce lingua e società nel cammino delle trasformazioni, evoluzioni e corruzioni

⁵ *Zibaldone*, 3666.

⁶ *Ibidem*.

che segnano il divenire storico di un popolo: la società «crescente» era quindi causa dell'incremento della lingua e viceversa.

Condizione della diffusione del genere umano fu l'essere la società divenuta già stretta, cioè avanzata in una certa forma di civiltà, adulta, dice Leopardi, e questa crescita non sarebbe stata possibile senza un sufficiente linguaggio, né senza un tale linguaggio si sarebbe realizzata la propagazione del genere umano.

Ora, in più luoghi dei percorsi linguistici dello *Zibaldone* Leopardi sottolinea che la propagazione del genere umano provocò la molteplicità delle lingue, attraverso la suddivisione dell'idioma primitivo, e di conseguenza rese impossibile comprendersi, generando quella confusione dei linguaggi di cui parla anche la Bibbia, e che egli vede come radicata nella natura. Nello stesso tempo, considerando, come dicevamo, la lingua quale strumento principale della società, Leopardi conferma l'importanza della ristrettezza delle società primitive voluta dalla natura, e la logica implicita negli ostacoli che la natura aveva posto all'incivilimento, nel momento in cui la lingua era uniforme solo in determinati ambiti e non necessitava di quella universalità richiesta da forme eccessive di civiltà causate dalla «dilatazione» e dal progresso della società. La lingua destinata dalla natura agli uomini che componevano una società naturale, che Leopardi definisce come «poco maggiore di quella ch'esiste fra i bruti», era quindi una lingua ristretta e di pochissima influenza.

Nello stesso tempo, proprio la debolezza di questa lingua originaria, scelta dalla natura, avrebbe garantito la continuità dello stato primitivo, cosa provata da tutti i popoli che non hanno una lingua perfetta e che sono lontani dall'incivilimento, da Leopardi considerato come «alterazione dell'uomo».

L'idea di origine, connotante la lingua, richiama inevitabilmente lo studio delle etimologie, sorta di tramite archeologico e filosofico delle lingue che nella «caligine» dei tempi remoti le riconduce a una o pochissime lingue primitive madri e a quella primissima lingua che, quando si diffuse nel mondo attraverso le mi-

grazioni, era assolutamente rozza e senza regole, né grammatica, e non era assolutamente applicata alla scrittura.

Così, il passaggio dai suoni ai segni, in numero limitato da formare il primo alfabeto, ha richiesto secoli prima di pervenire a maturità, testimoniando appunto una formazione posteriore alla dispersione del genere umano: difatti, molte nazioni già composte come tali ebbero l'alfabeto da altre nazioni.

Ma furono queste prime forme di lingua, intese come «debolissime convenzioni di suono significante»⁷ a creare le prime forme di società: si cominciava così a volgersi verso l'idea di perfeibilità e di perfezione.

D'altra parte, le infinite differenze legate alla diffusione del genere umano, mano a mano compreso in nazioni primitive diverse, comportò la differenziazione della formazione delle lingue, anche se queste ultime derivavano da una sola radice e conservavano segni della lingua madre. Non è un caso, infatti, che la lingua primitiva si servisse delle stesse parole per rendere diversi significati, riferendosi a diverse cose. Nella formazione progressiva delle lingue, Leopardi individua quindi nelle parole radicali i significati primitivi.

L'analisi archeologica e filosofica delle lingue costituisce allora una base per seguire l'evoluzione del genere umano, fino a pervenire a quel gioco tra idea, parola e cosa che caratterizza la filosofia del linguaggio e l'approfondimento del farsi della cognizione.

E la scrittura? Un'assenza, quella della scrittura alfabetica, durata a lungo e che «lasciava la favella fluttuante sulle bocche del popolo, e ad arbitrio del popolo, senza né freno, né guida, né norma»⁸, causa di variazioni visibili nei dialetti della lingua parlata, anche se applicata alla scrittura; queste variazioni lasciano intravedere lingua primitiva e lingue sottoprimitive, come le classifica Leopardi, mancanti dell'aiuto della scrittura alfabetica. Una

⁷ *Zibaldone*, 1264.

⁸ *Zibaldone*, 1268.

scrittura che ha permesso di tramandare tutte le lingue antiche, anche se resteranno sempre sconosciute le forme iniziali, le antiche proprietà, i suoni e le pronunzie delle lingue parlate.

E se tutti gli alfabeti derivano da un alfabeto primitivo, come dimostra la comune origine degli alfabeti fenicio, samaritano, ebraico, greco, arcadico, pelasgo, etrusco, latino, copto, ciò non vuol dire negare le differenze tra le relative lingue. La difficoltà di riconoscere nelle infinite lingue del mondo quella che Leopardi chiama «l'unità dell'origine», si riduce solo attraverso l'individuazione delle radici delle loro parole. Ora la scrittura alfabetica, non era necessaria alla diffusione del genere umano, ma molto necessaria alla civiltà. Leopardi ribadisce che la scrittura alfabetica è comune a tutte le nazioni civili e che la sua origine si perde nella notte dei tempi, ma proprio perché non fu posteriore alla divisione del genere umano, non si troveranno nazioni non europee che conoscano questa scrittura, come avviene per la Cina o il Messico. Riprova questa del fatto che c'è un movimento che caratterizza il rapporto tra scoperte, invenzioni e tempi storici dell'umanità, scanditi vichianamente secondo ritmi di corruzione e di rinascite: molte scoperte perdute nei cosiddetti tempi bassi, non si sono mai più rinnovate, pur avendone memoria. Strano effetto, nonostante che dalla «risorta civiltà» in poi gli ingegni umani siano divenuti estremamente raffinati, speculativi e inventivi.

Lo studio archeologico delle lingue è quindi essenziale a ricostruire l'origine delle nazioni, a verificare il progresso dello spirito umano, a conoscere la storia dei popoli, che nelle lingue lasciano il segno della loro unicità.

La ricostruzione delle epoche remote, lo studio della diffusione del genere umano e la sua distribuzione nel mondo, la storia degli incunaboli della società, dice Leopardi, è quindi affidata alle etimologie, che consentono di arrivare alle prime origini di una parola, fornendo così idee sulle prime cognizioni e i primi pensieri degli uomini.

Un lavoro siffatto, basato su un metodo comparativistico fondato su un'ampia poliglottia, conduce quindi alla scoperta della comune origine delle lingue e delle nazioni. Ma la ricostruzione della storia del genere umano nello *Zibaldone* non può dimenticare la visione del genere umano nell'omonima storia che segna l'*ouverture* del libro delle *Operette morali*:

Narrasi che tutti gli uomini che da principio popolarono la terra, fossero creati per ogni dove a un medesimo tempo, e tutti bambini, e fossero nutriti dalle api, dalle capre e dalle colombe nel modo che i poeti favoleggiarono dell'educazione di Giove. E che la terra fosse molto più piccola che ora non è, quasi tutti i paesi piani, il cielo senza stelle, non fosse creato il mare, e apparisse nel mondo molto minore varietà e magnificenza che oggi non vi si scuopre. Ma nondimeno gli uomini compiacendosi insaziabilmente di riguardare e di considerare il cielo e la terra, maravigliandosene sopra modo e riputando l'uno e l'altra bellissimi e, non che vasti, ma infiniti, così di grandezza come di maestà e di leggiadria; pascendosi oltre a ciò di lietissime speranze, e traendo da ciascun sentimento della loro vita incredibili dilette, crescevano con molto contento, e con poco meno che opinione di felicità. Così consumata dolcissimamente la fanciullezza e la prima adolescenza, e venuti in età più ferma, incominciarono a provare alcuna mutazione⁹.

In una scansione mitica, Leopardi individua dopo questo momento, altre tre epoche che segnano il decadimento e la corruzione del genere umano e che conducono gli uomini al suicidio per l'uniformità del mondo, la noia che conduce al nulla, e la perdita di senso che non concede scopo. Se nella terza epoca Mercurio fonda le città e distingue popoli e nazioni, Giove invia la Sapienza, mezzo di equilibrio per gli dei, ma catastrofe per gli uomini: dalla Sapienza, intesa come conoscenza della verità, non può nascere per gli uomini che disperazione fredda. A questo punto Giove, nella quarta epoca, per limitare i danni della verità e

⁹ G. Leopardi, *Storia del genere umano*, in Id., *Operette morali*, a cura di F. Flora, Milano, Einaudi, 1959, pp. 1-17.

la distruzione delle illusioni, invia una forma di Amore, figlio di Venere celeste, l'amore che lega due persone e che solo, a questo punto della storia dell'umanità, può consentire la rinascita degli uomini come fanciulli che sanno immaginare e vivere l'illusione.

Maria Teresa Imbriani

Storia di un recupero:
Emanuele Gianturco, Francesco Torraca e
i manoscritti napoletani di Leopardi

1. Nella seduta del Senato del 9 aprile 1897 il Ministro della Pubblica Istruzione Emanuele Gianturco dettava un rapido esame della complessa questione dei manoscritti leopardiani, che Antonio Ranieri aveva lasciato in eredità alla Biblioteca Nazionale di Napoli, legandoli a un usufrutto in favore delle sue domestiche. A un anno dalle solenni celebrazioni del primo centenario della nascita del grande recanatese, il disseppellimento di quei manoscritti, celati dal sodale napoletano, s'imponeva infatti non solo come questione letteraria, ma anche come questione di politica culturale del neonato stato unitario. Ciò perché veniva sentito, da quella classe dirigente formatasi nella Napoli dell'ultimo De Sanctis, lo stretto legame tra i grandi italiani del passato e le generazioni future, in quel solco lirico-politico delle "italie glorie" tracciato dalla tradizione letteraria. Dunque, la questione dell'eredità di Ranieri, tra le cui carte si trovava un gran fascio di manoscritti di Giacomo Leopardi, non era per nulla un affare privato, ma diveniva di pubblico interesse e lo Stato aveva il dovere di occuparsene. Perciò il ministro Gianturco, giurista di fama, coadiuvato dai suoi collaboratori, tra cui spicca il Capo di Gabinetto Francesco Torraca, il più «grande italianista della sua generazione»¹, fu il vero protagonista del "salvataggio" di quelle carte, tra cui si celava uno dei testi esemplari della tradizione letteraria italiana, lo *Zibaldone* di Leopardi.

¹ La definizione è di C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1998, p. 379.

2. Ma chi sono Emanuele Gianturco e Francesco Torraca²? E soprattutto, da dove nasce questo rapporto collaborativo? Uno scarso manipolo di documenti conservati tra le Carte Torraca della Società Arti, Scienze e Lettere di Napoli³ accompagna la nostra ricerca, che mira a ricostruire il servizio reso all'Italia e alla sua cultura da due grandi "servitori dello Stato", che sempre agirono nell'interesse del bene comune. Colti nel loro fattivo impegno alla Minerva, nel breve ma fecondo periodo in cui Emanuele Gianturco fu Ministro della Pubblica Istruzione e Torraca segretario generale, durante il Governo Di Rudinì dal 10 marzo 1896 all'11 luglio 1897⁴, i due agirono con lungimiranza prospettica e dirimente.

Il sodalizio tra i due affonda le radici nella Napoli post-unitaria, dove entrambi approdano dalla provincia: Giustino Fortunato ricorda che, prima Francesco, poi Emanuele, erano giunti nella ex capitale del Regno con la «coppola»⁵, segno distintivo delle classi umili, di contro a quei "cappelli" dei galantuomini resi tragicamente celebri nella novella *Libertà* da Verga. Pressoché coetanei, oltreché entrambi della provincia di Potenza, Torraca era nato nel 1853 a Pietrapertosa, Gianturco nel 1857 ad Avigliano, i due hanno in comune un analogo vissuto familiare: alle loro spalle infatti si muovono due fratelli maggiori, Michele e Giuseppe,

² Mi sono occupata del rapporto tra Torraca e Gianturco in M. T. Imbriani, *Studi su Francesco Torraca*, in «Quaderni» della «Deputazione di Storia Patria per la Lucania», Matera, Antezza, 2012, pp. 10-19.

³ Le Carte Torraca, donate dagli eredi alla Società Arti, Scienze e Lettere di Napoli, sono catalogate da L. Musella, *Inventario delle Carte Torraca*, Napoli, Giannini, 1988 e consultabili presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

⁴ Sui mandati parlamentari di Gianturco si rimanda all'ottimo portale storico della Camera dei Deputati: <<https://storia.camera.it/deputato/emanuele-gianturco-18570320/governi#nav>> (visto il 15 aprile 2017).

⁵ La testimonianza di Giustino Fortunato, riportata da Floriano Del Secolo, si legge in P. Borraro, *Carteggio: Floriano Del Secolo-Giustino Fortunato (con appunti di un diario inedito di F. Del Secolo)*, in *Studi lucani e meridionali*, a cura di P. Borraro, Galatina, Congedo, 1978, pp. 194-195.

che ne guidano la formazione e ne indirizzano le scelte. E se Giuseppe Gianturco⁶, sacerdote, fu anche il maestro fino alla quinta ginnasiale di Francesco Saverio Nitti, Michele Torracca⁷, direttore di importanti testate giornalistiche, prima a Napoli poi a Roma, e deputato, aprirà la strada parlamentare al giovane Gianturco.

Nei primi anni Settanta dell'Ottocento, Francesco ed Emanuele sedettero tra i banchi della seconda scuola napoletana di De Sanctis, alla quale accorrevano i giovani delle province del disciolto Regno borbonico, quando il critico irpino dettava il programma culturale alla Nuova Italia attraverso lezioni lucide e memorabili introdotte dalla celeberrima prolusione nota con il titolo *La Scienza e la vita*⁸. Né si dimentichi che quei corsi si conclusero proprio con le lezioni dedicate a Leopardi e che trascrittore delle lezioni era stato appunto il «valoroso e carissimo discepolo» Francesco Torracca⁹. Sarà poi proprio lui, ormai profes-

⁶ Di lui parla appunto F. S. Nitti nella *Prefazione* a E. Gianturco, *Opere giuridiche*, Edizione Nazionale, Roma, La libreria dello stato, 1947, I, pp. VII-XVI. Si veda anche G. Gianturco, *La mia famiglia*, Venosa, Osanna, 1987.

⁷ Michele Torracca fu giornalista e politico, deputato dal 1886 in poi: sulla sua attività parlamentare cfr. <<https://storia.camera.it/deputato/michele-torracca-18400420>> (visto il 15 aprile 2017). Direttore a Napoli della «Libertà» dalla fine del 1869 al 1872, poi capo redattore del «Pungolo», fu chiamato il 31 marzo 1880 a Roma a dirigere «Il Diritto» per il biennio 1880-1882. In seguito allo scandalo Oblieght, passò alla direzione della «Rassegna», divenuta quotidiano, e la conservò fino al 1886; dal 15 dicembre 1888 al 12 marzo 1896 fu direttore dell'«Opinione», ribattezzata dal 1893 «L'Opinione liberale», infine redattore del «Corriere della Sera» (cfr. L. Musella, *Le relazioni politiche di un pubblicista. Michele Torracca nell'età del trasformismo*, in *Individui, amici, clienti. Relazioni personali e circuiti politici in Italia meridionale tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 81-121).

⁸ Il discorso inaugurale, letto il 16 novembre 1872, è in F. De Sanctis, *L'arte, la scienza e la vita. Nuovi saggi critici, conferenze e scritti vari*, a cura di M. T. Lanza, Edizione Nazionale, Torino, Einaudi, 1972, pp. 316-339.

⁹ Id., *Studio su Giacomo Leopardi. Opera postuma*, a cura di R. Bonari, Napoli, Morano, 1885, poi con aggiunte in F. De Sanctis, *Leopardi*, a cura di C. Muscetta e A. Perna, Edizione Nazionale, Torino, Einaudi, 1960. La citazione è tratta dalla *Premessa* di De Sanctis.

sore, a ricordare nella famosa prolusione al suo primo corso universitario del 1902, dalla cattedra di Letterature comparate che era stata di De Sanctis, i numerosi allievi che giungevano da tutte le province dell'ex Regno borbonico per abbeverarsi al verbo del critico e del politico. E non necessariamente si trattava di allievi letterati, giacché tra i banchi sedevano anche uditori, come Giacinto Romano, o Giustino Fortunato, o Antonio Salandra o appunto il giovane Gianturco, allora diviso tra gli studi musicali e la giurisprudenza. «Ingegno sovrano, carattere adamantino»¹⁰, dice di lui il professore, ricevendo subito il ringraziamento dell'amico:

Leggo ora tuo splendido discorso. Parole tue fraternamente affettuose per me mi commuovono profondamente. Grazie.¹¹

La tardiva elezione di Torracca a professore universitario nel 1902, e solo in virtù dell'art. 69 della Legge Casati, per chiara fama insomma, era avvenuta anche per via politica, dopo che un ministro "avverso", Nunzio Nasi, aveva soppresso la Direzione Generale dell'Istruzione Primaria e Normale (che all'epoca si occupava delle scuola elementari e delle magistrali e contribuì in modo fondamentale a diffondere l'istruzione nel Regno), istituita appunto al tempo del ministero Gianturco. È infatti l'antico sodale a rimarcarlo, quando gli scriverà, forse prima della soppressione dell'ufficio, una delle lettere più significative della loro corrispondenza:

Carissimo Ciccio,

Un uomo del tuo valore ha bisogno di attestazioni? Ma chi non sa in Italia che la Direzione Generale dell'Istruzione Primaria e Normale è

¹⁰ F. Torracca, *Francesco De Sanctis e la sua seconda scuola*, in «La settimana. Rassegna di lettere, arti e scienze», IV, 1902, pp. 401-416 [7 dicembre 1902], poi in Id., *Per Francesco De Sanctis*, Napoli, Perrella, 1910, pp. 89-117, ora anche in F. De Sanctis, *La giovinezza. Memorie postume seguite da testimonianze biografiche di amici e discepoli*, a cura di G. Savarese, Torino, Einaudi, 1961, pp. 460-472.

¹¹ Il telegramma è conservato in Carte Torracca, Busta 5, 112.

risorta a nuova vita per lo impulso vigoroso che tu hai saputo dare a quella che è, a parer mio, la Direzione più importante fra tutte, in uno stato democratico? Chi ignora la parte importantissima che tu hai avuta e nella preparazione e nell'attuazione della grande e salutare riforma della Legge sulle Scuole Normali? Se un'attestazione fosse necessaria, io la compendierei in questo pensiero, che tengo, cioè, a mio *singolare onore* di averti messo a capo della Direzione Generale, dopo di averti avuto, per parecchi mesi, mio cooperatore nelle cose del Gabinetto; è perciò che la mia stima per l'*amministratore* non è minore di quella grandissima, che tutti hanno per te, come letterato e come galantuomo.

Credimi, caro Ciccio, con costante affetto,

Tuo

E. Gianturco¹²

All'abolizione della Direzione generale cui era seguita la collocazione a "mezzo stipendio", Torraca aveva tentato una via per non lasciare Roma, la città nella quale si era stabilito fin dal 1880, insieme al fratello Michele, chiamato a dirigere il quotidiano «Il Diritto», e agli altri lucani conosciuti a Napoli, quasi tutti nel corso degli anni Ottanta sugli scranni del Parlamento. Impegnato da tempo negli studi sulla letteratura due-trecentesca e nel commento della *Divina Commedia*, Torraca aveva sperato di trovare una sistemazione più congrua ai suoi interessi sulla cattedra dantesca vacante alla Sapienza di Roma e perciò aveva richiesto tramite telegrafo una serie di pareri dei più autorevoli studiosi italiani e stranieri. Quando Carducci gli risponde lusinghieramente da Bologna il 7 febbraio 1902 che, dal suo punto di vista, Torraca, «padrone sicuro e acuto della filologia e letteratura del Poema», grazie a un lavoro critico e storico di «illustrazione dotta e abilissima della letteratura contermina a Dante», potesse «aspirare legittimamente a una cattedra dantesca»¹³, sarà proprio Gianturco a fre-

¹² La lettera, su carta intestata «Camera dei Deputati», senza data, è in Carte Torraca, Busta 7, 92.

¹³ La lettera di Carducci si legge in M. T. Imbriani, *Note di critica e altro: il carteggio Giosue Carducci – Francesco Torraca*, in «Critica letteraria», 83, 1994, p.

narlo, riportandolo alla realtà, per poi contribuire, al pari di Nitti e Fortunato, alla definitiva sistemazione dell'amico a Napoli:

Mi rallegro con te della splendida lettera del Carducci, ma dubito molto che il Nasi receda dal suo proponimento¹⁴.

La carriera amministrativa di Francesco Torraca era iniziata nel 1887, a seguito di una bruciante sconfitta al concorso per la cattedra di letteratura italiana di Padova, dove era risultato terzo, dopo Mazzoni, il vincitore, allievo elettivo di Carducci, e Novati, discepolo di Alessandro D'Ancona¹⁵. Dapprima Regio Provveditore a Forlì, era presto tornato alla Minerva, ricoprendo incarichi prestigiosi: Ispettore per le Scuole normali; Capo di divisione; Ispettore generale¹⁶. Sebbene nessun documento sia finora riemerso della vicinanza a Gianturco in questi anni, non appare inverosimile che il rapporto tra i due sia sempre stato cordiale, se non «fraterno», come recita la dedica apposta agli *Studi su la lirica italiana del Duecento*: «A Emanuele Gianturco come a fratello carissimo»¹⁷.

Agli anni tra il 1896 e il 1897 si ascrive invece il rapporto collaborativo ufficiale, che peraltro qui ci interessa, tra i due lucani

373. Sulla questione si veda *D'Ancona – Torraca*, a cura di M. T. Imbriani, «Carteggio D'Ancona» 13, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2003, pp. L-LV. Nunzio Nasi, a quanto risulta da una testimonianza di Giustino Fortunato (riportata in P. Borraro, *Carteggio: Floriano Del Secolo-Giustino Fortunato*, cit., pp. 195-196) aveva interpretato come un attacco alla sua politica scolastica gli interventi raccolti da Matteo Miraglia in F. Torraca, *Parole pronunziate in varie occasioni*, Torino, Libreria Scolastica Grato Scioldo, 1901.

¹⁴ La lettera è in Carte Torraca, Busta 5, 106.

¹⁵ Sul concorso cfr. *D'Ancona – Torraca*, cit., pp. XLII-XLVI.

¹⁶ Sull'attività lavorativa di Torraca cfr. A. Vallone, *Per il curriculum vitae di Francesco Torraca*, in *Profili e problemi del dantismo otto-novecentesco*, Napoli, Liguori, 1985, pp. 141-144 (già in *Dante e la cultura sveva*, Atti del Convegno di Melfi 2-5 novembre 1969, Firenze, Olschki, 1970, p. 391-393).

¹⁷ Cfr. F. Torraca, *Studi su la lirica italiana del Duecento*, Bologna, Zanichelli, 1902.

al Ministero della pubblica Istruzione. Il biglietto del 9 marzo 1896, inviato da Gianturco a ridosso della sua nomina a Ministro, lascia sottintendere una fitta trama di rapporti cordiali:

Roma, 9 marzo (ore 18) 1896

Riservata

Carissimo Ciccio

Grazie del tuo gentile biglietto e mi affretto intanto a pregarti, se davvero sarò nominato, di voler essere il mio Capo di Gabinetto. Saremo buoni amici, come pel passato, e lavoreremo insieme con vivo ardore,
Tuo

E Gianturco¹⁸

Insediato alla Minerva il giorno dopo, il lavoro di Gianturco si fa presto ambizioso, spinto com'è al rinnovamento di tutta la scuola italiana, dalla elementare all'università. Né si dimentichi che, allora, il Ministro della pubblica istruzione sovrintendeva anche al patrimonio artistico, ai cosiddetti beni culturali, per i quali Gianturco mostra una sensibilità raffinata, che gli derivava senz'altro da una profonda attitudine artistica, come testimonia del resto le sue composizioni musicali. Dietro di lui si muove con sapienza Francesco Torraca, che sfrutta da un lato la sua autorevole fama di studioso e ricercatore agguerrito, tra i protagonisti della Scuola storica, e dall'altro la sua esperienza quasi ventennale nel campo della istruzione, prima tecnica e professionale, poi primaria e normale, infine universitaria.

Non mancano nei carteggi torrachiani riferimenti più o meno espliciti al ministro Gianturco – moltissime sono a esempio le richieste di raccomandazione non sempre esaudite anche quando dietro a oscure maestrine o infimi bibliotecari s'intravedono i "grandi" della cultura o della politica: se ne veda un esempio in questa risposta di Torraca ad Alessandro D'Ancona che gli raccomandava un suo protetto, già bibliotecario a Genova. La lette-

¹⁸ Il biglietto si conserva in Carte Torraca, Busta 5, 111.

ra, dal tono liquidatorio, datata Roma 22 luglio 1897, si commenta da sola e la dice lunga sul controllo rigoroso che questi amministratori mettevano negli affari che riguardavano la cosa pubblica:

Stimatissimo professore ed amico,
non so se sappiate che, scacciato ignominiosamente dalle Biblioteche, il prof. A. Neri trovò, per bontà del Martini, rifugio nelle Scuole normali. In queste scuole ha fatto un po' di «carriera», ed ora è professore reggente di Storia e Geografia con *£.* 2200. Bisognò toglierlo da Genova nel 1893, e fu mandato ad Aquila, dove un grosso scandalo avvenuto di recente si deve per gran parte alla sua imprevidenza e alla sua noncuranza. Ora è a Treviglio e vuole andare a Genova. Io non voglio entrare ne' fatti suoi, né indagare se egli si tenga sicuro della buona accoglienza dei genovesi, non dimentichi dei fatti, per i quali dovè fuggire. Ma come posso io mandarlo alla scuola normale di Genova, dove il posto, che egli vorrebbe occupare, è occupato, e bene, da altra persona? *Comandarlo* non dobbiamo, perché, almeno nelle scuole normali, non si fanno più *comandi*. E poi, non si può dare un premio qualsiasi a chi recentemente ha avuto forte e meritata censura dal Ministero. Insomma, ne' panni suoi, io procurerei di continuare a farmi dimenticare¹⁹!

Né mancano le richieste che, tramite Torraca, il ministro rivolge in particolare agli accademici, con cui l'italianista ha intrecciato da tempo colloqui a diversi livelli. Per esempio in occasione della rivolta studentesca che da Bologna aveva raggiunto Roma e minacciava di estendersi alle altre Università del Regno «al grido *abbasso Gianturco e viva Labriola*», il Ministro aveva reagito con fermezza, inviando la forza pubblica. La linea dura di Gianturco era stata fortemente criticata anche dai professori – Angelo De Gubernatis e Pasquale Villari si erano schierati pubblicamente

¹⁹ In *D'Ancona-Torraca*, cit., pp. 290-291. Achille Neri (Sarzana, La Spezia 1842 – Genova 1925) fu addetto alla Biblioteca Universitaria di Genova fino al 1893, poi passò ad insegnare storia e geografia nelle scuole; diresse col Belgrano, dal 1874, il «Giornale Linguistico di storia, archeologia e letteratura»: cfr. C. Frati, *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani dal sec. XIV al XIX*, raccolto e pubblicato da A. Sorbelli, Firenze, Olschki, 1933, *sub vocem*.

contro un Ministro che aveva «ridotto l'Università in caserma»²⁰ – tanto da indurre Torracca a richiedere un pubblico intervento di Carducci («una prola serena di Lei gioverebbe certamente alla causa della verità!»)²¹, che prontamente accoglie l'invito: «Avanti, signor ministro. Le Università rientrino sotto la legge comune. Libertà d'insegnamento: i professori facciano scuola e gli studenti vadano a scuola»²².

Alle nozze del Principe di Napoli, il futuro re Vittorio Emanuele III, con Elena di Montenegro, celebrate il 24 ottobre 1896, il Ministero dell'Istruzione partecipa in modo fattivo. Mentre Torracca spedisce una lettera circolare, invitando i letterati italiani a partecipare al dono che il Ministero della Pubblica Istruzione ha in animo di consegnare al Principe, una «raccolta di *autografi* de' migliori italiani viventi»²³, il ministro Gianturco, nella sua ve-

²⁰ Entrambe le citazioni sono tratte da A. De Gubernatis, *L'agitazione universitaria*, in «La Vita Italiana», a. V, 16 febbraio 1897, pp. 385-391, dove si commenta l'intervento del rettore dell'Università di Roma, in concerto col ministro Gianturco, contro gli studenti che si volevano riunire a discutere i fatti della rivolta studentesca di Bologna. La repressione che seguì offese studenti e professori; l'articolo di Angelo De Gubernatis è appunto molto critico sulla posizione del ministro che «ha trasformato l'università in caserma».

²¹ La lettera di Torracca a Carducci è in M. T. Imbriani, *Note di critica e altro*, cit., pp. 365-366.

²² L'articolo di Carducci, apparso su «La Gazzetta dell'Emilia», 28 febbraio 1897 (ora in G. Carducci, *Confessioni e battaglie*, Edizione delle Opere XXV, Bologna, Zanichelli, 1945, pp. 268-271 da cui si cita) critica l'agitazione universitaria di Bologna e Roma e appoggia la linea del Gianturco.

²³ La raccolta di autografi fu donata ai Savoia. Torracca inviò la lettera circolare, scritta però di suo pugno, a moltissimi letterati e studiosi: sono edite quelle a Carducci (in M. T. Imbriani, *Note di critica e altro*, cit., pp. 357-358), a D'Ancona (in *D'Ancona – Torracca*, cit., pp. 279-280), a Pascoli (in G. Arrighi, *Lettere di Francesco Torracca a Giovanni Pascoli*, in *Dante nel pensiero e nella esegesi dei secoli XIV e XV*, Atti del Convegno di Melfi, 27 settembre – 2 ottobre 1970, Firenze, Olschki, 1975, pp. 601-602), a Verga (in R. Melis, *La bella stagione del Verga. Francesco Torracca e i primi critici verghiani (1875-1885)*, Catania, Biblioteca della Fondazione Verga, 1990, pp. 253-254), a Croce (in *Carteggio fra Benedetto Croce e Francesco Torracca*, a cura di Ettore Guerriero, Galatina, Congedo, 1979,

ste di fine musicista, ordina che venga spostato, trainato da 12 buoi, il grande organo mobile della Basilica di San Paolo fuori le Mura a Santa Maria degli Angeli, dove si celebrarono le nozze.

Tra i tanti interventi sul versante dei beni culturali, ricordiamo qui quello che riguarda la Chiesa di Polenta e che viene sollecitato al Ministro da Carducci per il tramite di Torracca: la piccola pieve di San Donato, dove secondo la tradizione si sarebbe recato Dante a pregare quando era stato accolto benevolmente dai Polenta durante il suo esilio (si ricordi che Francesca da Rimini era figlia di Guido da Polenta, committente della chiesa), rischiava di essere abbattuta. Grazie all'intervento di Gianturco viene dichiarata "monumento nazionale" e si provvede al restauro, mentre Carducci detta l'ode omonima²⁴.

Ben più rilevante è invece la collaborazione tra il giurista e l'italianista che porta alla definitiva acquisizione da parte dello Stato dei manoscritti leopardiani. E qui si tratta della letteratura a venire: senza questo tempestivo intervento, infatti, non solo forse oggi non avremmo ancora letto lo *Zibaldone*, ma non avremmo le tante pagine che da quello sono nate, compresa anche la filologia d'autore e la variantistica. Ossia tutta la nostra più bella letteratura del Novecento, dalla lirica ungarettiana al *Libro segreto* di d'Annunzio. Senza i due antichi discepoli di De Sanctis, chissà quali vie avrebbe intrapreso e percorso la nostra letteratura contemporanea, privata delle carte del nostro più grande poeta moderno!

pp.69-70); inedite quelle a Gabriele d'Annunzio presso il Vittoriale degli Italiani a Gardone Riviera; a Domenico Gnoli nella Biblioteca Angelica di Roma; ad Antonio Fogazzaro e Fedele Lampertico nella Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza.

²⁴ G. Carducci, *La chiesa di Polenta*, in Id. *Rime e ritmi*, testimonianze, interpretazioni e commento di M. Valgimigli e G. B. Salinari, Bologna, Zanichelli, 1966, pp. 165-183. Lo scambio di lettere tra Carducci e Torracca sulla questione della piccola pieve è in M. T. Imbriani, *Note di critica e altro*, cit., pp. 355-356.

3. Torniamo ora all'oggetto della nostra indagine. Per mettere ordine nell'intricata questione dei manoscritti leopardiani, bisogna partire proprio dal testamento di Antonio Ranieri, tenendo conto che fino al 4 gennaio 1888, data di morte del Ranieri (ma più precisamente fino al 1890 anno di pubblicazione del *Catalogo de' manoscritti inediti di Giacomo Leopardi sin qui posseduti da Antonio Ranieri* di Antona-Traversi)²⁵, nessuno, né tra gli studiosi, né tra gli eredi delle due famiglie Leopardi e Ranieri, aveva la contezza della consistenza del lascito leopardiano, gelosamente celato dal sodale napoletano²⁶.

Antonio Ranieri, nel testamento redatto e sottoscritto il 10 settembre 1882 aveva stabilito che erede di tutto il suo patrimonio fosse il Pio Monte della Misericordia²⁷, e nel codicillo aggiunto il 10 marzo 1884, aveva altresì indicato che alle nipoti, Argia e Calliope, figlie della sorella Enrichetta e di Giuseppe Ferrigni, proprietario della villa di Torre del Greco, andassero le suppellettili e la mobilia di casa, mentre alla Biblioteca nazionale di Napoli

²⁵ C. Antona-Traversi, *Il Catalogo de' manoscritti inediti di Giacomo Leopardi sin qui posseduti da Antonio Ranieri*, Città di Castello, Lapi, 1889.

²⁶ Per la verità qualche sospetto serpeggiava tra gli studiosi come rimarca F. Ridella, *Una sventura postuma di Giacomo Leopardi, Studio di critica biografica*, Torino, Clausen, 1897. Da parte della famiglia Leopardi, si registra solo un breve intervento di T. Teja Leopardi, *Note biografiche sopra Leopardi e la sua famiglia*, introduzione di P. A. Allard, Milano, Dumolard, 1882, pp. 49-50, che si riferisce a un ms. giovanile *La storia del mio amore* in prosa, di cui Giacomo aveva letto al fratello Carlo alcuni frammenti: «Giacomo aveva portato con sé a Napoli il manoscritto del suo amore coi *Pensieri* che, secondo diceva sempre Carlo, scrivendolo anche al Viani “formavano una raccolta ben più voluminosa di quella pubblicata da Ranieri.” Carlo cercò tutta la sua vita mediatori presso il Ranieri, il solo che ha potuto raccogliere quel retaggio che la famiglia di Giacomo non gli ha mai disputato; il solo che potesse decidere della sorte dei manoscritti che Giacomo aveva portati con sé: ma forse le suppliche di Carlo non giunsero mai fino a Ranieri».

²⁷ Ranieri voleva che si istituisse «una Confidenza o Monte Paolina Ranieri, mia amatissima defunta sorella» scomparsa nel 1878: il testamento è riportato da C. Antona-Traversi, *Il Catalogo de' manoscritti inediti*, cit., pp. 7-8.

erano destinati «come ricordo» i manoscritti «*di altri* o miei di cose letterarie, sia stampate, sia non stampate, nonché la maschera in gesso eseguita sul proprio cadavere del Leopardi»²⁸. La consegna dei beni doveva essere effettuata però alla morte delle due domestiche, Francesca Gnarro e Maria Carmela Castoldo, cui era appunto legato l'usufrutto, da parte delle nipoti e «dei loro rispettivi figliuoli e figliuola, con la presenza ed aiuto dei miei esecutori testamentarii, distendendosi esatto catalogo ed esatta numerazione, che dovrà essere sottoscritto da tutti gl'intervenuti»²⁹. Come si vede, Ranieri non pronuncia il nome di Leopardi a proposito dei manoscritti, occultando volutamente l'enorme mole del patrimonio inedito leopardiano da lui custodito con caparbia e gelosa diligenza.

All'apertura del testamento ranierano, la notizia che tra i «manoscritti *di altri*» destinati alla Biblioteca nazionale di Napoli, vi siano quelli di Leopardi, diviene di pubblico dominio, tanto da indurre il conte Giacomo Leopardi, nipote del poeta, a impugnare il testamento e a richiedere subito la restituzione di tutto il materiale dell'illustre zio. La vicenda viene ricostruita nei dettagli dal giurista Nicola Stolfi:

Appostisi i suggelli all'abitazione del Ranieri, gli esecutori testamentari, con atto del 9 febbraio 1888, citarono la Biblioteca nazionale di Napoli per assistere alle operazioni d'inventario; e, nella seduta del 12 maggio successivo, comparve il conte Giacomo Leopardi, per rivendicare i manoscritti dello zio. Rinviate le parti davanti al Pretore del Mandamento Stella (Napoli), questi, con ordinanza del 18 maggio 1888, ammise l'intervento del Leopardi, ed ordinò l'apposizione dei suggelli ai manoscritti e la consegna dei pacchi suggellati ad uno degli esecutori testamentari, il comm. Santamaria Nicolini. Quindi, nominato quest'ultimo Primo Presidente della Corte d'appello di Venezia, con sentenza

²⁸ Ivi, p. 8.

²⁹ C. Antona-Traversi, *Il Catalogo de' manoscritti inediti*, cit., p. 8.

del 7 febbraio 1890, venivagli surrogato nella custodia il Pio Monte della Misericordia, erede testamentario del Ranieri³⁰.

Se il conte Leopardi reclama la restituzione delle carte dell'illustre zio, i parenti diseredati di Ranieri, con alla testa il fratello Giuseppe, aprono una lunga controversia giudiziaria per ottenere la cancellazione delle disposizioni testamentarie, dimostrando l'incapacità d'intendere e volere del defunto senatore. Incaricato da quella parte di familiari delusi dall'esclusione, il professor Giovannangelo Limoncelli, direttore del manicomio di Nocera, supportato da esimi studiosi, tra cui spicca Cesare Lombroso, stenderà un lungo e dettagliato *Parere freniatrico sul defunto senatore Ranieri*³¹, concludendo che la morte dell'amata sorella Paolina avesse provocato una vera e propria alterazione dell'io, della quale sono testimonianza prima il volume *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*³², poi lo stesso testamento.

Nel 1890 l'inventario dei manoscritti leopardiani viene reso pubblico da Camillo Antona-Traversi: e finalmente si conosce nei dettagli la numerosità delle carte leopardiane, rimaste sepolte per quarant'anni. E quindi non si tratta più di una disputa privata su un'eredità familiare, ma di una questione pubblica, giacché non soltanto la famiglia Leopardi era stata defraudata del lascito del consanguineo, non soltanto la comunità tutta degli studiosi, ma l'Italia intera.

³⁰ N. Stolfi, *La proprietà intellettuale*, Torino, Utet, 1907, v. II, pp. 200-201.

³¹ In «Il Manicomio moderno», VI, 1890, 1-2 (ma anche in F. Ridella, *Una sventura postuma*, cit., pp. 443-495).

³² Cfr. A. Ranieri, *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, Napoli, Giannini, 1880. Sulle tante questioni del controverso rapporto, conviene rileggere C. Dionisotti, *Leopardi e Ranieri*, in *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 179-209. Nuove prospettive hanno aperto gli inediti pubblicati nella collana "Autografi leopardiani e carteggi ottocenteschi nella Biblioteca nazionale di Napoli" *Ranieri inedito. Le notti di un eremita. Zibaldone scientifico e letterario*, Napoli, Macchiaroli, 1994, su cui si veda D. Della Terza, *Saggi su Giacomo Leopardi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2005, pp. 103-120.

La controversia era dunque in una fase di stallo, quando, avvicinandosi il primo centenario della nascita di Leopardi, profittando (o forse addirittura promuovendo) dell'azione dell'allora Presidente della Deputazione di Storia Patria delle Marche Filippo Mariotti³³ e degli interventi dei senatori Giosue Carducci e Francesco Santamaria Nicolini³⁴, primo depositario del lascito leopardiano, si inserisce il ministro Emanuele Gianturco che in Parlamento si impegna a redimere le contese e a pubblicare quanto prima possibile il materiale leopardiano rimasto così a lungo ignoto. Ne riferisce in questi termini – e vale la pena di udire le sue parole – in quella seduta del Senato del 9 aprile 1897 con cui abbiamo aperto questo nostro resoconto:

Purtroppo, l'eredità di Antonio Ranieri è stata feconda di liti, le quali liti si possono distribuire in tre ordini. In primo luogo, liti fra gli eredi testamentari e gli eredi legittimi, poiché i successibili ex lege, forti della disposizione scritta nel Codice civile, che non possa un'opera pia, una persona giuridica accettare una eredità senza autorizzazione del Governo, mossero prima questione innanzi all'autorità amministrativa per sostenere l'infermità di mente di Antonio Ranieri, e più tardi, respinti i loro reclami in via amministrativa, ripresero la medesima tesi e la sostennero innanzi all'autorità giudiziaria. Evidentemente il giudizio intorno alla validità del testamento era di somma importanza, anche per

³³ Mariotti raccolse nel volume *I manoscritti leopardiani. Interpellanza di Filippo Mariotti nel Senato del Regno*, Roma, Forzani, 1897, il dibattito parlamentare del Senato con la sua interpellanza, la risposta di Gianturco, gli interventi di Nicolini e Carducci; vi inserì inoltre un estratto del testamento di Antonio Ranieri (p. 33) e l'*Inventario dei manoscritti leopardiani appartenenti all'eredità Ranieri*, redatto dal notaio napoletano Alessandro Delli Ponti nel 1888 (pp. 34-50). L'*Inventario* corrisponde a quello già pubblicato da C. Antona-Traversi, *Il Catalogo de' manoscritti inediti*, cit. Gli interventi al Senato furono anche raccolti e pubblicati nel volume, di gran formato e carta di pregio, *Il Senato italiano e Giacomo Leopardi*, Roma, Forzani, 1889.

³⁴ Sull'attività parlamentare di Santamaria Nicolini cfr. <<https://storia.camera.it/deputato/francesco-santamaria-nicolini-18300701>> (visto il 15 aprile 2017).

ciò che si riferisce ai manoscritti legati alla Biblioteca Nazionale di Napoli, poiché se il testamento fosse stato annullato per infermità di mente, annullati del pari sarebbero stati i legati. Ma le querele degli aventi diritto, dei parenti legittimi, così in via amministrativa come in via giudiziaria sono state respinte, cosicché oggi possiamo dire chiuso ogni dibattito intorno al primo ordine di questioni, quello della validità, cioè, del testamento.

Una seconda disputa non meno grave si accese fra la Biblioteca Nazionale di Napoli legataria dei manoscritti ed il conte Giacomo Leopardi: ha detto l'onorevole Mariotti, e le dichiarazioni sue certo sono conformi a istruzioni che egli ha ricevuto dal conte, che la questione sorta fra esso conte Giacomo e la Biblioteca Nazionale è ormai definita, poiché il primo si dichiara dispostissimo a cedere i manoscritti alla Biblioteca Nazionale di Napoli.

Per verità il senatore Santamaria Nicolini, da vecchio magistrato, osservava argutamente che, per quanto autorevoli le osservazioni dell'onorevole Mariotti, queste non bastavano a risolvere la questione, ed occorreano atti legali, redatti nella forma voluta dalla legge, con i quali il conte Giacomo riconoscesse alla Biblioteca legataria il diritto di conservare i manoscritti.

Il conte Giacomo veniva apportatore di una privata scrittura, di una dichiarazione rilasciatagli dal Ranieri, il quale diceva, mi pare, di essere semplicemente depositario dei manoscritti.

Fu impegnata quella scrittura rispetto alla autenticità del carattere, questione questa che potrà essere dibattuta innanzi ai tribunali. Auguriamoci che dibattuta non sia, per spontanea rinunzia del conte Giacomo; ma il ministro dell'istruzione pubblica non può affermare che essa sia esclusa, perché nessun atto legale è venuto, per cui il conte dichiari di riconoscere la validità del legato alla Biblioteca Nazionale di Napoli.

Una terza contesa vi è fra la Biblioteca Nazionale legataria dei manoscritti e le usufruttuarie, le due *familiari*. Queste, ritenendo appunto (e con maggiore ragione lo riterranno dopo le dichiarazioni che mi auguro faccia, e non dubito farà, il conte Giacomo), che di quei manoscritti non fosse semplicemente depositario, ma proprietario, poiché loro è stato dato l'usufrutto di tutti i mobili e manoscritti colla condizione che essi non fossero rimossi dal luogo in cui si trovavano nella casa del Ranieri, non intendono farne consegna e dicono che, fin quando l'usu-

frutto non sia cessato, la Biblioteca Nazionale non ha ragione di reclamare.

Che cosa è accaduto, nonostante la condizione scritta nel testamento?

È accaduto che, impugnata la proprietà dei manoscritti, poiché da una parte la pretendeva Giacomo Leopardi, dall'altra la Biblioteca legataria, si stabilì dinanzi al notaio di depositarli presso una terza persona, che avrebbe avuto la figura di sequestrario giudiziario. Da prima fu chiamato a compiere quest'ufficio l'onorevole Santamaria Nicolini, più tardi il Monte della Misericordia di Napoli. E io non posso fare altro che riconfermare le dichiarazioni dell'onorevole senatore Nicolini, che cioè gli amministratori di quell'insigne Opera pia, la quale ha pagine luminose nella storia della carità napoletana, conservano quei manoscritti con cura gelosa, e che non vi è nessun pericolo che si guastino o si disperdano.

Qual è il dovere del Governo? Il Governo, quasi non occorre dire, partecipa al desiderio dell'onorevole Mariotti, che cioè, in occasione delle onoranze, come egli le chiama, a Giacomo Leopardi, questi manoscritti siano conosciuti e che i più importanti di essi siano integralmente pubblicati.

Il dovere del Governo è, dunque, ottenere che le due usufruttuarie consentano che, sia presso il Monte della Misericordia, sia presso la Biblioteca Nazionale (a cui i manoscritti possono essere affidati anche a titolo di sequestro giudiziale, fino a quando tutte le questioni non siano definite), possano essere copiati, e pubblicati.

Questo è quello che il Governo può fare: spero che riusciremo e subito, poiché, se aspetteremo che la questione della proprietà dei manoscritti venga risolta; se aspetteremo che tutte le contese accennate innanzi vengano una buona volta definite, noi non faremo in tempo, onorevole Mariotti, a pubblicare i manoscritti per la data delle onoranze.

Il Ministero della pubblica istruzione ha già avviato pratiche per ottenere che siano letti i manoscritti e che le usufruttuarie riconoscano al Governo la facoltà di farli copiare e pubblicare.

A tal fine, io mi sono già rivolto all'Avvocatura erariale di Napoli³⁵; ma mi permetta ora il Senato che ora porga pubblica preghiera all'onore-

³⁵ Dell'opposizione dell'Avvocatura erariale tratta N. Stolfi, *La proprietà intellettuale*, cit. p. 202, dove riferisce che il Ministro è tenuto a spiegare di aver chiesto «l'espropriazione non dei manoscritti leopardiani, che sono già pro-

vole Santamaria Nicolini, il quale è amico delle antiche familiari del Ranieri, affinché eserciti la sua influenza sull'animo loro e ottenga che consentano a questa pubblicazione.

Io non debbo, il Senato lo comprenderà facilmente, entrare nella disamina delle questioni giuridiche, molto ardue, che travagliano questa eredità. Il compito di decidere spetta all'autorità giudiziaria; io non debbo pregiudicar nulla; posso però cercare e cercherò un temperamento che appaghi il giusto desiderio del senatore Mariotti e di tutti gli italiani, che cioè quegli scritti, forse non così importanti come a taluno è parso, ma certo importanti, siano conosciuti e pubblicati al tempo delle onoranze che saranno rese a Giacomo Leopardi.

Il Governo del Re non darà mano alla speculazione; non affiderà la pubblicazione se non a persone che, per la loro alta cultura, possano garantire l'Italia che degno tributo sarà reso alla memoria del grande italiano³⁶.

L'abile mossa giuridica di Gianturco mira a separare le carte leopardiane dalle controversie giuridiche degli eredi, affinché siano al più presto trascritte e pubblicate, anche se ancora sotto custodia giudiziaria. Ma, nel breve torno di alcuni mesi, il ministero dell'Istruzione potrà ascrivere a sé una luminosa pagina di politica culturale, acquisendo definitivamente allo stato la proprietà dei manoscritti leopardiani.

Occorre udire di nuovo le lucide parole del Ministro che, rispondendo a un'interrogazione dell'onorevole Vito Nicolò De Nicolò, il 20 maggio 1897, riferisce alla Camera, a distanza di un

prietà dello Stato, ma solo del diritto che hanno le signore Gnarro e Castaldo di opporsi alla immediata consegna di quei manoscritti alla Biblioteca Nazionale, cui spettano per disposizione del testamento Ranieri; diritto che impedisce la immediata pubblicazione dei medesimi, riconosciuta di pubblica utilità». Stolfi riporta anche la relazione del ministro Gianturco inviata appunto all'Avvocatura erariale di Napoli (pp. 205-208), che conviene rileggere. Il documento, finora sconosciuto e non reperito altrove, è riportato in Appendice al presente lavoro.

³⁶ In *I manoscritti leopardiani. Interpellanza di Filippo Mariotti*, cit., pp. 21-26.

me, i passi avanti compiuti con grande sapienza giuridica dal suo dicastero:

Poiché l'onorevole De Nicolò accenna nella sua interrogazione alle dichiarazioni, che ho fatto nell'altro ramo del Parlamento, non ripeterò quanto dissi al Senato, circa le varie questioni che si sono dibattute intorno al testamento di Antonio Ranieri, per la parte che riguarda i manoscritti leopardiani. La principale di codeste questioni concerneva l'autenticità di una lettera di Antonio Ranieri, in forza della quale il conte Giacomo Leopardi, oggi rappresentante della famiglia, pretendeva che il Ranieri non fosse proprietario, ma semplice depositario dei manoscritti del poeta, e non avesse quindi facoltà di disporne, e tanto meno di legarli alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Da questa controversia, relativa all'autenticità di questa lettera, dipendeva la validità del legato. Perché, se Antonio Ranieri fosse stato semplice depositario dei manoscritti nell'interesse della famiglia Leopardi, a questa e non a lui sarebbe spettato il diritto di disporne³⁷. Ora io son lieto di annunziare alla Camera che con un pubblico istromento redatto in Roma il 15 del corrente mese, questa questione è stata definita. E desidero render pubbliche grazie al conte Giacomo Leopardi dell'alto e patriottico sentimento, che lo ha mosso a rinunciare, in favore dello Stato, a qualunque suo dritto su codesti manoscritti leopardiani, già posseduti dal Ranieri, e che presentemente si trovano depositati presso il Pio Monte della Misericordia di Napoli, autorizzando il ministro della pubblica istruzione a prenderne possesso. Così è stata risolta questa prima e gravissima questione. Un'altra questione ancora rimane a risolvere, anche questa giudiziariamente dibattuta. Si tratta di quella clausola del testamento, con la quale il Ranieri dispose che i manoscritti leopardiani non potessero essere asportati dalla casa, in cui egli aveva abitato, fino a che fossero viventi le due sue familiari. Veramente questa clausola è stata già implicitamente violata quando, insorta contestazione fra gli eredi testamentari e gli eredi legittimi del Ranieri, venne ordinato il de-

³⁷ N. Stolfi, *La proprietà intellettuale*, cit. riporta il passo decisivo della lettera di Ranieri alla famiglia Leopardi, p. 200: «Ho in deposito i manoscritti del vostro illustre parente; quando li vorrete venite a chiedermeli». E aggiunge: «E poiché nessuno li richiese, si deve esser grati al Ranieri di avere conservato con ogni cura i preziosi manoscritti».

posito dei manoscritti presso il Pio Monte della Misericordia, ove presentemente si trovano, a titolo di sequestro giudiziario. Vivissime premure sono state rivolte alle due familiari di Antonio Ranieri, tuttora viventi, perché consentissero almeno che fosse riconosciuto il diritto dello Stato di trar copia di questi manoscritti, dissuggellandoli, e di curarne la pubblicazione, per guisa che, al tempo del centenario leopoldiano, potessero esser noti agli studiosi d'Italia e d'Europa. Sventuratamente le pratiche conciliative fatte dal Ministero dell'istruzione pubblica, soprattutto per mezzo del senatore Santamaria, che è uno degli esecutori testamentari del Ranieri, sono riuscite vane. Così essendo, ho creduto mio dovere di provvedere perché divenuta ormai incontrastabile la validità del legato di quei manoscritti alla Biblioteca nazionale di Napoli, venga riconosciuto giudizialmente il diritto dello Stato di trar copia dei manoscritti medesimi, e di curarne la pubblicazione.

Il relativo giudizio sarà sollecitamente istituito; già sono state date le opportune istruzioni all'Avvocatura erariale di Napoli e confido che in breve tempo i tribunali potranno emanare il loro responso. Non debbo né voglio ora pregiudicare la questione. Tuttavia mi sia lecito osservare come, anche ammesso che il diritto nascente dalle tavole testamentarie del Ranieri a favore delle due familiari sia veramente, come esse pretendono, un diritto d'usufrutto, e non già, come dal Ministero si assume, un mero onere di custodia, spetterebbe sempre allo Stato, quale supremo tutore del patrimonio artistico e proprietario dei manoscritti, il diritto di prenderne copia e curarne la pubblicazione, anche durante l'usufrutto, salvo (se si ritenga che si tratti di un vero usufrutto) di devolvere alle usufruttuario il reddito, che potrà ritrarsi dalla pubblicazione. Aggiungerò che nessun pericolo corrono i manoscritti, che sono presentemente conservati con religiosa cura dal Pio Monte della Misericordia. Spero che l'onorevole De Nicolò sarà soddisfatto di queste mie dichiarazioni. Come la Camera vede, dal giorno che fu svolta al Senato l'interpellanza del senatore Mariotti, la questione ha fatto grandi passi verso una definitiva soluzione. La difficoltà più grave, quella che poteva sorgere per parte della famiglia Leopardi, è ormai eliminata. Ed io spero che sarà eliminata fra breve anche l'altra, meno grave, ma alquanto astiosa, che deriva dalle pretese delle familiari del Ranieri³⁸.

³⁸ «Atti Parlamentari», Camera dei Deputati, XX Legislatura, Discussioni, Seduta del 28 maggio 1897, pp. 1116-1119. Conviene anche rileggere la rispo-

Infatti, il 15 maggio 1897, con il rogito sottoscritto dal notaio Enrico Capo di Roma, il conte Giacomo Leopardi aveva rinunciato ai suoi diritti sui manoscritti in favore del Ministero della Pubblica Istruzione³⁹: pertanto il 23 agosto, con Decreto Reale, i manoscritti leopardiani sono dichiarati di pubblica utilità e si autorizza l'espropriazione dei diritti eventualmente spettanti a terzi e il 14 ottobre, nonostante che Gianturco abbia da poco lasciato la Minerva per il Ministero di Grazia e Giustizia e al suo posto si sia avvicendato Giovanni Codronchi, si insedia la Commissione nazionale voluta dal predecessore e presieduta da Giosue Car-

sta di De Nicolò: «Giosuè Carducci, nell'altro Ramo del Parlamento, disse già che questo povero e grande infelice genio di Leopardi tutto ebbe avverso, cominciando dall'amore e dall'amicizia, anche l'amicizia di Antonio Ranieri, il quale (sia detto fra parentesi, onorevole Serena) è noto e per la sua amicizia con Giacomo Leopardi e per avere fin da 70 anni fa deplorato i mali di quella casa santa dell'Annunziata, di fronte alla quale noi ci dichiariamo quasi impotenti al riparo; e che tenne fermo a sequestrare ciò che di Leopardi rimaneva, anche di fronte alle richieste dell'Italia e della Germania e della Francia. Era quindi naturale che il ministro della pubblica istruzione, che è il custode fedele del patrimonio intellettuale del paese, non dovesse rimanere indifferente dinanzi al pericolo che andassero perduti i manoscritti inediti di Giacomo Leopardi. Si tratta di un vero tesoro inquantochè dall'inventario redatto risulterebbe che ben 22 voluminosissimi involti contengono, oltre le lezioni originali di parecchi dei lavori editi del gran poeta, gran parte di scritti sconosciuti ed inediti. Quindi io sono lietissimo di dare atto all'onorevole ministro dell'istruzione pubblica di quel ch'egli ha avuto agio di dichiarare alla Camera, e sono certo che egli non ismetterà fino a quando non avrà assicurato al paese la pubblicazione e la conservazione delle opere di quell'altissimo ingegno».

³⁹ Ne dà notizia la «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», 20 maggio 1897, p. 2354 a proposito dell'adunanza della Regia Accademia dei Lincei: «Il socio Mariotti dà la notizia che ieri fu firmato dal conte Giacomo Leopardi e dall'on. Ministro della pubblica istruzione, l'istrumento pubblico onde il conte Leopardi rinuncia a favore dello Stato i suoi diritti sui manoscritti Leopardiani, acciò sia assicurata sin da ora la conservazione e la pubblicazione di quei manoscritti che sono da sette anni suggellati e depositati nel Monte della Misericordia di Napoli».

ducci per vagliare ed eventualmente pubblicare i manoscritti leopardiani.

Ecco l'annuncio della «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia» del 15 ottobre 1897:

Giunsero ieri l'altro al Ministero dell'istruzione i manoscritti leopardiani, che erano sequestrati presso il Monte della Misericordia in Napoli, e che, previo parere favorevole del Consiglio di Stato, furono rivendicati al Governo italiano. S. E. il conte Codronchi, Ministro della pubblica istruzione, ha nominato la Commissione che dovrà esaminare i detti manoscritti e proporre quali tra essi possano essere pubblicati. È costituita dai signori: senatore G. Carducci, senatore F. Mariotti, deputato F. Martini, deputato G. Mestica, Dr. Vito Fornari, prefetto della Biblioteca nazionale di Napoli, prof. D'Ovidio e avv. Erariale, cav. Pasquale Marino. L'ufficio di segretario sarà tenuto dal cav. Ignazio Giorgi, Bibliotecario della Casanatense.

Finalmente si è pronti ad aprire la cassetta degli inediti, la cui notizia viene riportata dalla «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia» del 26 ottobre 1897. Oltre ai componenti della Commissione ministeriale, vi sono molti funzionari della Minerva:

Ieri l'altro, in una sala della Biblioteca Casanatense fu aperta la cassetta contenente i manoscritti di Leopardi. Della Commissione ministeriale erano presenti il presidente Carducci, il vice presidente Mariotti, il prof. D'Ovidio, gli on. Martini e Mestica e il bibliotecario cav. Giorgi. Erano anche presenti, oltre S.E. l'on. Bonardi, S.E. il senatore Finali, il comm. Chiarini, l'on. Fortis, il senatore Scelsi ed il cav. Gennaro. Il notaio dott. Capo stese l'atto di verifica che fu firmato, come testimoni, dal comm. Carlo Fiorilli e dal prof. Giuseppe Albini. Il Sottosegretario di Stato della Pubblica Istruzione, on. Bonardi, consegnò la cassetta all'on. Carducci, il quale riscontrò i singoli pacchi, secondo l'inventario del notaio napoletano Alessandro Delli Ponti. I presenti si trattennero ad esaminare i vari scritti, fra i quali fu specialmente commentata l'orditura di un inno ad Arimane.

I protagonisti di questa vicenda, a cominciare dal Vate della Nuova Italia, Giosue Carducci, che, a quell'altezza, è il referente culturale più autorevole del Regno d'Italia, sono tutti studiosi di fama, politici e funzionari irreprensibili della seconda generazione risorgimentale, la gran parte sodali e amici di Torraca, con il quale intrattengono, a giudicare dai carteggi, fitti rapporti collaborativi. Carducci, dalla cattedra di Letteratura italiana dell'*Alma mater studiorum*, che tiene dal 1860, ha al suo attivo una solerte collaborazione con il Ministero sia sul versante dell'Istruzione pubblica (vaglia i futuri professori dei Licei, delle Scuole Normali e dell'Università) sia sul versante dei cosiddetti beni culturali che solo dal 1974 hanno un ministero apposito. Il senatore Filippo Mariotti⁴⁰, allora sottosegretario alla Minerva, Presidente della Deputazione di Storia Patria delle Marche, ha, in questa circostanza, il merito di aver aperto la questione parlamentare dei manoscritti leopardiani e di essersi adoperato come intermediario tra lo Stato e la famiglia Leopardi. Deputati e funzionari della Minerva sono Ferdinando Martini⁴¹, già Ministro nei primi anni Novanta, allora segretario generale, e prima direttore del «Fanfulla della domenica» e fondatore della «Domenica letteraria», due dei giornali più agguerriti della Roma «bizantina», e Giovanni Mestica⁴², marchigiano anche lui e promotore del monumento per la tomba di Leopardi, professore ordinario di Letteratura italiana all'Università di Palermo, distaccato al Ministero fin dagli anni Ottanta come Direttore capo della divisione secondaria

⁴⁰ Sull'attività parlamentare di Mariotti cfr. <<https://storia.camera.it/deputato/filippo-mariotti-18330906>> (consultato il 15 aprile 2017).

⁴¹ Sull'attività parlamentare di Martini cfr. <<https://notes9.senato.it/web/senregno.NSF/1dbf7f5088956bebc125703d004d5ffb/32a804b2bf403be24125646f005d359a?OpenDocument>> (consultato il 15 aprile 2017).

⁴² Sull'attività parlamentare di Mestica cfr. <<https://storia.camera.it/deputato/giovanni-mestica-18311229>> (consultato il 15 aprile 2017).

classica. Il bresciano Massimo Bonardi⁴³ era allora sottosegretario del Ministero della Pubblica Istruzione, il romagnolo Gaspare Finali⁴⁴ membro della Commissione permanente delle finanze, mentre funzionari erano Giuseppe Chiarini, uno degli amici pedanti di Carducci, Carlo Fiorilli e Ignazio Giorgi, bibliotecario alla Nazionale di Roma, prima prefetto della Casanatense, di grandi competenze paleografiche e diplomatiche. Due erano i professori: Giuseppe Albini, allievo di Carducci e amico e collega di Pascoli, docente di Letteratura latina a Bologna e antichista e Francesco D'Ovidio dell'ateneo federiciano, che, allievo del Liceo Vittorio Emanuele a Napoli, normalista a Pisa con Alessandro D'Ancona, insegnava dal 1875 sulla cattedra di letterature neolatine istituita da Ruggiero Bonghi, ma teneva anche quella dantesca e quella di letteratura italiana.

Insomma un nutrito gruppo di esperti, che nel giro di un paio di mesi relaziona al Ministro, proponendo, oltre a un catalogo descrittivo e ragionato di tutti i manoscritti leopardiani (napoletani, fiorentini, recanatesi), la pubblicazione integrale dei *Pensieri filologici e filosofici*, quello *Zibaldone* insomma, che non apparirà con il suo titolo neanche nella prima edizione⁴⁵. Documento importante con puntuali indicazioni di metodo e merito, peraltro sul versante catalografico puntualmente disattese, la relazione a firma del presidente Carducci appare anch'essa sulla «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia» il 5 gennaio 1898. Vale la pena, per il rigore dell'analisi e per la coscienza dell'enorme acquisto che gli autografi “napoletani” aggiungono alla nostra letteratura, di rileggerla nella sua integrità:

⁴³ Sull'attività parlamentare di Bonardi cfr. <<https://storia.camera.it/deputato/massimo-bonardi-18500317/governi#nav>> (consultato il 15 aprile 2017).

⁴⁴ Sull'attività parlamentare di Finali cfr. <<https://notes9.senato.it/web/senregno.nsf/ed2182d507919709c12571140059a266/fa63bbcf9635315e4125646f005bbede?OpenDocument>> (consultato il 15 aprile 2017).

⁴⁵ Di recente ce ne siamo occupati in *Postille su Torraca, De Sanctis e lo Zibaldone di Leopardi*, in «Studi desantisiani», 5, 2017, pp. 141-152.

Relazione a S.E. il Ministro della Istruzione Pubblica a nome della Commissione incaricata di esaminare e ordinare i Manoscritti Leopardiani rivendicati allo Stato.

Onorevole sig. Ministro, La Commissione, nominata dall'antecessore di V.E. a esaminare e ordinare per la stampa i manoscritti di Giacomo Leopardi, già sequestrati presso il Monte della Misericordia in Napoli e ultimamente rivendicati allo Stato, attese all'ufficio commessole, se non poté ancora compierlo intero, in quindici sedute, dal 24 al 30 ottobre e dal 16 al 20 dicembre; e ora mi incarica di presentare all'E.V. i verbali delle adunanze e riferire brevemente su le deliberazioni e proposte che le parvero opportune.

I manoscritti, che diremo napolitani, nulla offrono di superiore e poco o niente di eguale a ciò che da un pezzo è conosciuto e ammirato ne' tre volumi delle opere, ne' quali Giacomo Leopardi volle rappresentata e perpetuata ai posteri la immagine sua di pensatore e scrittore; ma per converso molti e nuovi e immediati documenti danno per una maggiore e più illuminata e più intima notizia della vita e del pensiero, della dottrina ed arte di lui, e dei modi onde quel mirabile ingegno svolse le sue facoltà.

Cominciamo dal primo e massimo di essi documenti, *I pensieri filosofici e filologici*. È una mole di ben 4526 facce lunghe e mezzanamente larghe, tutte vergate di man dell'autore, d'una scrittura spesso fitta, sempre compatta, eguale, accurata, corretta. Contengono un numero grandissimo di pensieri, appunti, ricordi, osservazioni, note, conversazioni e discussioni, per così dire, del giovine illustre con sé stesso su l'animo suo, la sua vita, le circostanze; a proposito delle sue letture e cognizioni; di filosofia, di letteratura, di politica; su l'uomo, su le nazioni, su l'universo; materia di considerazioni più larga e variata che non sia la solenne tristezza delle operette morali; considerazioni poi liberissime e senza preoccupazioni, come di tale che scriveva di giorno in giorno per sé stesso e non per gli altri, intento, se non a perfezionarsi, ad ammaestrarsi, a compiangersi, a istoriarsi. Per sé stesso notava e ricordava il Leopardi, non per il pubblico: ciò non per tanto gran conto ei doveva fare di questo suo ponderoso manoscritto, se vi lavorò attorno un indice amplissimo e minutissimo a simiglianza di quelli che i commentatori olandesi e tedeschi apponevano ai classici. Quasi ogni articolo di

quella organica enciclopedia è segnato dall'anno e dal mese e dal giorno in cui fu scritto, e tutta insieme va dal luglio del 1817 al 4 dicembre del 1832: ma il più è tra il 17 e il 27, cioè dei dieci anni della gioventù più feconda e operosa, se anche trista e dolente. Non però vorremo lusingare il mondo dei lettori a una aspettazione appassionata. Gli addottrinati e scienziati solenni troveranno forse che al pensatore letterato manca quel tecnicismo convenuto, senza il quale essi non veggono profondità; e gli artefici da trastullo si dorranno che la eleganza dei piccoli volumi immortali sia minacciata d'oppressione dal catafascio di cinque o sei volumi massicci. Ed anche è vero che non tutto è in quelle troppe pagine egualmente maturo e nuovo e peregrino, che parte di quelli scritti passò a essere, per così dire, concotta in altre più brevi o più succose pagine, che parecchi paiono appunti di principiante a uso proprio, ed alcuni altri paiono poco più che citazioni ed estratti più o meno commentati da libri più o meno famosi.

Per tutte queste ragioni lungamente agitate e discusse, la Commissione fu a lungo incerta sul da fare e proporre, e qualche commissario stava risolutamente per la non pubblicazione. Ma – si oppose – deposti i manoscritti leopardiani in una biblioteca dello Stato e divenuti cosa di tutti, la pubblicazione a ogni modo avverrà, e avverrà nel modo meno desiderabile: pubblicazione a pezzi e brani, per curiosità, per occasione, a capriccio: le solite cornacchie dell'erudizione porteranno attorno su pe' giornali e nelle stampe nunziali *disiecti membra poetae*, con nessun vantaggio della coltura, con irriverenza molta al pensiero di Giacomo Leopardi. Tutto maturatamente considerato, la Commissione finì con credere: si potesse consigliare al Governo d'affidare a un editore la pubblicazione dei manoscritti di *Pensieri filosofici e filologici* con date e certe condizioni: che la edizione debba esser condotta secondo le norme e i criteri assegnati da essa Commissione: che debba essere economica, ma esatta, corretta, decente: che debba esser terminata nel più breve tempo possibile, sì però che almeno un volume esca in luce nel giugno 1898.

Molti e vari e ragguardevoli per diversi aspetti sono pure gli altri manoscritti; e vengono a costituire un museo importantissimo per i futuri biografi e critici, illustratori e commentatori delle opere leopardiane. Tracce e disegni primi delle scritture già celebri: abbozzi e frammenti di scritture nuove, dialoghi, discorsi, novelle; scritture compite, se pur

giovanili, o non perfette come le già conosciute: un diario con psicologica squisitezza e minuzia tenuto dal poeta del suo primo amore; volgarizzamenti dal greco in prosa e in versi finissimi se anche tenui: intiero, corretto, compito, un capitolo in terza rima *I nuovi credenti*; e di tutte quasi le prose e di molti dei canti più belli le copie autografe, segnati i giorni della composizione, e con note minutissime e veramente preziose a conoscere il modo del comporre di tanto artista e in generale per la lingua e lo stile poetico, note di imitazioni dal latino, di raffronti classici, di varietà del dire, di sinonimie, di correzioni. Sono anche notevoli un duecento lettere circa di più persone all'autore; notevolissime quattro di Vincenzo Gioberti. Di tutte queste scritture, dopo più maturo esame, la Commissione si riserva di proporre, se sarà il caso, una discreta scelta da mandare alle stampe.

Ma intanto propone che di tutti i manoscritti leopardiani rivendicati ultimamente allo Stato, V.E. ordini e disponga che si faccia un catalogo descrittivo, ragionato, possibilmente cronologico e storico, con tutte insomma le norme e le regole della bibliografia dotta: che un altro catalogo condotto alla stessa guisa e coordinato a questo si faccia degli altri manoscritti leopardiani che furono di Luigi De Sinner e ora sono conservati nella Biblioteca nazionale di Firenze. Anche propone e consiglia a V.E. di voler pregare il sig. conte Giacomo Leopardi che si contenti di ordinare e di lasciar fare un simile catalogo dei manoscritti che egli custodisce nel suo palazzo di Recanati, con che il nobile uomo aggiungerà ancora alle benemerienze che egli ha già tante verso l'Italia e la coltura.

La esecuzione e pubblicazione coordinata di questi tre cataloghi crediamo sia proprio e primo dovere dello Stato.

Con osservanza

Giosué Carducci, *presidente*⁴⁶

⁴⁶ La relazione carducciana *Per la Commissione incaricata di esaminare ed ordinare i manoscritti leopardiani*, è stata ripresa integralmente dalla «Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia», 5 gennaio 1898, pp. 51-52. Un ampio estratto viene pubblicato anche nel «Bollettino Ufficiale del Ministero dell'Istruzione pubblica», 30 dicembre 1897 e nel capitolo *I manoscritti di Giacomo Leopardi*, in G. Carducci, *Leopardi e Manzoni*, Opere XX, Edizione Nazionale, Bologna, Zanichelli, 1939, pp. 207-214, dove sono inoltre riportati l'intervento nella seduta del Senato del Regno *Dei manoscritti di Giacomo Leopardi* (pp. 205-207) e la *Prefazione ai «Pensieri di varia filosofia e bella letteratura»* (pp. 214-221).

In conclusione, va forse sottolineato il fatto che delle varie e molteplici indicazioni della Commissione, soltanto la pubblicazione dei *Pensieri*, grazie allo sforzo di Mario Menghini, «antico discepolo» di Torraca⁴⁷, verrà portata a termine. Resteranno disattese, per la dispersione e la scomparsa dei protagonisti di questo straordinario «salvataggio», le altre più urgenti indicazioni, a partire da quel catalogo complessivo dei manoscritti (si fece allora quello della biblioteca di Monaldo)⁴⁸ che ancora manca all'appello, pur essendosi celebrato il secondo centenario della nascita del poeta. Perciò, tanto più rimarchevole ci sembra l'intervento del ministro Gianturco (e del suo amico Torraca dietro le quinte) per il salvataggio degli «scartafacci»⁴⁹ leopardiani: e si sa quanta parte hanno essi nella storia della letteratura e della filologia d'autore novecentesca⁵⁰.

⁴⁷ Lo sostiene appunto F. Torraca, *Giosue Carducci commemorato da F. T.*, Napoli, Perrella, 1907, p. 48.

⁴⁸ Il *Catalogo della Biblioteca Leopardi di Recanati*, Ancona, Morelli, 1899 fu pubblicato come numero monografico degli «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le province delle Marche»; ne è uscita una nuova edizione a cura di A. Campana, prefazione di E. Pasquini, Firenze, Olschki, 2011.

⁴⁹ La definizione è di Croce che interviene nel dibattito tra De Robertis e Contini (su cui si veda la nota successiva) con l'articolo *Illusione sulla genesi delle opere d'arte, documentata dagli scartafacci degli scrittori*, in «Quaderni della Critica», 1947, pp. 93-94, cui rispose G. Contini, *La critica degli scartafacci*, in «Rassegna d'Italia», III, 1948, pp. 1048-1056 e 1155-1160.

⁵⁰ Basta qui ricordare G. De Robertis, *Sull'autografo del canto «A Silvia»*, in «Letteratura», VIII, 1946, 31, pp. 1-9, cui risponde G. Contini, *Implicazioni leopardiane*, in «Letteratura», IX, 1947, 33, pp. 102-109 e di nuovo De Robertis, *Biglietto per Gianfranco Contini*, ivi, IX, 1947, 34, pp. 117-118. Va solo aggiunto che dei *Canti* leopardiani è stata completata l'edizione critica diretta da Franco Gavazzeni: G. Leopardi, *Canti*, edizione critica a cura di F. Gavazzeni, C. Animosi, P. Italia, M.M. Lombardi, F. Lucchesini, R. Pestarino, S. Rosina, Firenze, Accademia della Crusca, 2009, che, in un DVD allegato, raccogliendo le scannerizzazioni di tutti i manoscritti e di tutte le stampe, presenta le magnifiche immagini delle numerosissime carte leopardiane napoletane.

Appendice.

Relazione del ministro Gianturco all'Avvocatura erariale di Napoli

Siffatte opposizioni [delle usuarie] si eliminano facilmente, ricordando che i manoscritti leopardiani non possono essere riguardati come carte domestiche. Per la loro natura e per l'autore sono invece da ritenere quali veri e propri documenti acquisiti al patrimonio letterario nazionale. E poiché custode di tal patrimonio è il solo Ministero della Pubblica Istruzione, ogni disposizione che tenda ad invadere od a distruggere quell'eminente prerogativa deve essere ritenuta come contraria alla legge. Come non scritta, dunque, perché contraria alla legge, deve ritenersi la condizione apposta dal Ranieri al legato dei manoscritti, mercé la quale la custodia fu, senza alcun riguardo né alla natura né alla importanza degli stessi, affidata a due vecchie serve. / Ma, oltre a ciò, quella condizione non può essere più invocata, essendo venuta meno, per il fatto stesso delle parti, e per opera del giudice, la ragione da cui fu determinata. Il Ranieri, infatti, volle che la consegna dei manoscritti non venisse eseguita prima della morte delle usuarie legatarie, perché fu suo precipuo intendimento quello di conservare nello *statu quo*, durante la vita di quelle familiari, la casa di abitazione, od il *nido*, come egli la chiamò, che la pietà della sorella Paolina ebbe a creargli. Ora, poiché, per le intervenute contestazioni, quella conservazione non poté essere effettuata, e quell'intendimento non poté essere attuato, essendo stato, dal Pretore di Napoli prima, dal Tribunale della stessa città poi, ordinato il deposito di quei manoscritti fuori la casa del Ranieri, è evidente che venne a cessare la ragione che aveva determinata o quanto meno ispirata quella condizione. E se è certo in diritto che, *cessante ratione legis cessat et ipsa lex*, non è meno certo che lo stesso principio possa utilmente invocarsi in tema di disposizioni testamentarie condizionali e concludere nella specie per la inefficacia dell'apposta condizione. / Riguardato poi questo Ministero anche con la sola qualità di *legatario*, non è meno certo che con ogni fondamento e con ogni diritto può farsi a pretendere l'autorizzazione a copiare e pubblicare i manoscritti leopardiani, pur continuando il Pio Monte della Misericordia a detenerli, imperocché tale facoltà scaturisce evidentemente dalla qualità di proprietario che il testatore gli ebbe a conferire. La copia e pubblicazione, poi, non rappresentano in ogni caso che mezzi opportuni ed idonei ad integrare la custodia e viemmeglio assicurarla; ond'è che, anche guardata da questo aspetto, l'azione da esercitare non potrebbe al certo incontrare alcun ostacolo legale; anche perché sarebbe diretta ad assicurare un effetto della disposizione del testatore che altrimenti potrebbe mancare, rimanendo la cosa legata esposta ad ogni sorta di pericoli, di sottrazione o di distrazione, ed alla possibilità che non pervenisse nelle mani del legatario. / Né varrebbe opporre che tale possibilità fosse stata negli intendimenti del disponente, imperocché è evidente che in tal

caso si sarebbe indotto a ritenere del tutto derisoria la disposizione; e questa ipotesi deve esulare, ricordando che il testatore, *nullo jure cogente*, dispose, e che, libero com'era di disporre, avrebbe ben potuto non lasciare alla Biblioteca quei manoscritti, anzi che lasciarli con l'intendimento che non fossero mai venuti in potere della stessa. / E tutto ciò va notato, in sostegno dell'azione da esercitare, mentre, in ordine alle possibili opposizioni delle legatarie usuarie, non si dovrebbe disconoscere che per mancanza d'interesse le loro eccezioni sarebbero inammissibili. / Esaminato ponderatamente il testamento del Rannieri, infatti, si rileva che la disposizione, lungi dal conferire alle due familiari un *diritto* di uso e di usufrutto, contenga invece un vero e proprio *onere* di custodia. *Ed è inconcepibile l'interesse da parte dell'onereato al mantenimento dell'onere.* / Non potrebbero, poi, le pretese usuarie sostenere di avere interesse morale e materiale alla conservazione e custodia di quei manoscritti. Non interesse morale, perché nell'atto dell'inventario dichiararono di non sapere né leggere né scrivere, tanto vero che non firmarono i verbali; né si comprende quale soddisfazione morale possa produrre il possesso di quei manoscritti di cose letterarie a due illetterate. E nemmeno interesse materiale, imperocché avrebbero dovuto dimostrare di avere un diritto di uso o di usufrutto, e dal testamento risulta invece un semplice diritto di custodia. Ed oltre a ciò insostenibile sarebbe pur sempre la pretensione, ove venisse accampata, che il testatore intese con quella condizione avvantaggiare esse Gnarro e Castaldo, accordando loro implicitamente la facoltà di fare di quei manoscritti una speculazione col renderli visibili ai cultori di cose letterarie, imperocché rilevasi dal testamento che fu rigorosamente vietato alle familiari d'introdurre nella casa persone estranee, da un canto, e dall'altro fu loro imposto di conservare la casa con tutto quello che vi si conteneva, nella stessa forma in cui si trovava all'epoca della morte. / E da ultimo nessun argomento favorevole potrebbero le legatarie trarre dall'art. 19 della legge 25 giugno 1865, riprodotto nell'art. 20 della legge del 1882, testo unico, sulla proprietà letteraria, facendosi a sostenere la necessità di un'espropriazione per causa di pubblica utilità, imperocché, a parte l'inapplicabilità di quella legge, si è già dimostrato che esse hanno un *onere* di custodia e non un *diritto* di uso; e *gli oneri non possono formare mai obbietto di espropriazione.*

Giovanni Scarpato

Vita e morte delle nazioni.

La centralità di Roma antica tra Vico e Leopardi

1. *Diritti e cittadinanza nella Repubblica romana*

In una delle sue epistole più evocative Giambattista Vico, dopo la pubblicazione della prima *Scienza nuova*, confidava al padre Bernardo Maria Giacco il suo distacco da quella fama terrena che aveva a lungo cercato di guadagnarsi. La stesura della sua grande opera gli consentiva, come scriveva, di guardare il corso dei secoli e il volgersi incerto delle fortune umane come da una «alta adamantina Rocca», consapevole che il tempo avrebbe fatto giustizia delle sue fatiche intellettuali¹. In realtà, il ventennio che segue la morte del filosofo, avvenuta nel 1744, più che segnare il riscatto della sua opera sembra addensare attorno ad essa una nube d'oblio ancora più densa. La prima riscoperta di Vico si deve ad Emmanuele Duni, suo allievo e docente di diritto alla Sapienza di Roma. Tra le opere di Emmanuele Duni particolare rilevanza assume *Origini e progressi del cittadino romano*², pubblicata nel 1763. L'autore si riallacciava all'esigenza di una piena storicizzazione del diritto romano nei termini in cui Vico aveva impostato il problema sin dal *De Uno*. Il filosofo napoletano aveva dato alle stampe la propria opera giuridica nel 1720, in vista del concorso universitario per la cattedra di giurisprudenza. Nel presen-

¹ G. Vico, *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013, pp. 113-114. A Bernardo Maria Giacco.

² E. Duni, *Origine e progressi del cittadino e del governo civile di Roma*, Roma, F. Bizzarrini Komarek, 1763-1764, che si cita da *Opere di Emmanuele Duni*, Roma, Tipografia Camerale, 1845, vol. I-II (con numerazione autonoma).

tare gli obiettivi della sua opera Vico ne aveva allo stesso tempo rimarcato l'originalità:

De iure autem romano ex ratione civili interpretando qui doctrina consignarit, hactenus legi neminem. Nos eo de argumento tredicim ab hinc annis tentamen proposuimus in libro *De nostri temporis studiorum ratione*³.

Seguendo Vico, Duni orientava la sua trattazione ad una ricostruzione delle rivoluzioni giuspolitiche della *respublica* romana mettendo l'accento sulla concreta storicità della società latina, machiavellianamente percorsa dal conflitto per il riconoscimento dei diritti della plebe contro la parte ottimazia. Certo, il patriziato cercò di arginare le istanze tribunizie con continui adeguamenti pattizi ma la plebe riuscì progressivamente ad erodere l'originaria struttura delle prime repubbliche aristocratiche incentrate sulla *tutela* degli eroi verso i *clientes*, sino ad ottenere una formale parità di diritti sociali attraverso il ricorso alle leggi agrarie. Come ha scritto Arnaldo Momigliano:

Questa ricostruzione della storia arcaica di Roma in termini di leggi agrarie è una delle singolarità meno notate (a quanto mi consta) del pensiero vichiano [...]. È quindi un problema aperto da quali esigenze

³ «Niun autore, per quanto io sappia, ha impreso finora a studiare il gius romano col ragguaglio alle condizioni politiche di Roma; del quale argomento proposi un saggio, sono tredici anni, nel mio libro *Della ragione degli studi del nostro tempo*», cit. da G. Vico, *De Uno Universi iuris principio et fine uno*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, cv. 12, p. 29. Sulla storia romana in Vico si rimanda a B. Croce, *La Filosofia di Giambattista Vico* [1911], a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, 1997, cap. 17, pp. 186-199, «La storia di Roma e la formazione delle democrazie»; C. Barbagallo, *Il problema delle origini di Roma – da Vico a noi*, Milano, Società editrice "Unitas", 1926, pp. 7-11; A. Momigliano, *La nuova storia romana di G.B. Vico*, in «Rivista storica italiana», 77, 1965, pp. 773-790; M. Pavan, *Vico e la storiografia classica antica*, in «Studi romani», 16, 1968, pp. 409-416; Id., *Vico e il mondo classico*, in «Clio», 1968, 3-4, pp. 320-328, poi in Id., *Antichità classica e pensiero moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 1-18; S. Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, Guida, 1971.

Vico sia stato ispirato a interpretare la storia romana arcaica come un progressivo riconoscimento del diritto dei plebei alla terra⁴.

Vi era, quindi, l'esigenza di una nuova esposizione della filosofia giuspolitica del maestro che ne appianasse le notevoli difficoltà esegetiche, al punto da non essere del tutto fuorviante il giudizio di Max Ascoli che considerava l'opera di Duni come la prima traduzione in prosa della filosofia di Vico⁵. A sua volta, Fabrizio Lomonaco ha notato come l'opera dell'accademico materano avesse il merito di riportare in auge la teoria vichiana sull'origine autoctona delle XII Tavole, all'interno di una trattazione che se pur aderente alle tesi del filosofo napoletano non mancava di una propria originalità⁶.

L'opera affrontava alcune tematiche rilevanti del pensiero di Vico relative alla storia arcaica romana, sia nei suoi aspetti politici e istituzionali (teoria delle forme di governo, ruolo del senato, funzione e composizione delle centurie), che in quelli giuridici ed economici («sistema della cittadinanza», diritto naturale delle genti, natura della proprietà agricola e suoi riflessi sull'economia e il diritto). Nella terza *Scienza nuova* Vico aveva trattato tali questioni in una sezione del secondo libro (*Della sapienza poetica*), chiamata *Della politica poetica*, dove il filosofo teneva insieme, in un disegno estremamente ambizioso, la riflessione politico-istituzionale, la ricostruzione etimologica e la decifrazione dei contenuti mitici⁷. In altri termini, Vico non limitava la propria trattazione alla rico-

⁴ A. Momigliano, *La nuova storia romana di G. B. Vico*, cit., p. 786.

⁵ M. Ascoli, *Saggi vichiani: I. La filosofia giuridica di Emmanuele Duni*, Roma, Garroni, 1928, p. 283.

⁶ F. Lomonaco, *La polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole*, in Id., *A partire da Giambattista Vico*, cit., pp. 235-295, in part. pp. 277-278.

⁷ G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], («Della Politica Poetica, con la quale nacquero le prime Repubbliche al Mondo di forma severissima aristocratica»), in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, pp. 1032-1089, d'ora in poi *La Scienza nuova 1744*.

struzione degli assetti storici e istituzionali della Roma arcaica, ma intendeva compiere una saldatura tra giurisprudenza, lingua e immaginario mitopoetico. Una scelta fortemente sistematica che però finiva per rendere la sezione dell'opera tra quelle di più ardua lettura. In questo senso, si potrebbe dire che Duni in *Origine e progressi del cittadino romano* compia un lavoro di selezione, privilegiando gli aspetti giuridici e istituzionali e tenendo ai margini le teorie vichiane relative al linguaggio e alla mitologia. In particolare, Duni valorizzava la teoria delle forme di governo considerata come la principale scoperta vichiana.

Duni si adoperò con costanza nel portare a termine il suo ambizioso programma, in un clima d'indifferenza e d'isolamento ben testimoniato da una lettera inviata nel 1763 a John Strange, console inglese a Venezia:

Le leggi, ed i costumi degli uomini, ed in conseguenza delle nazioni tutte, non si possono trattare senza ricorrere ai lumi filosofici, né mai sapremo additarne la loro origine, indole e natura senza l'aiuto della filosofia ch'è la madre d'ogni umano intendimento [...]. Amerei di essere incoraggiato, anzi stimolato per proseguire la gran fatica dell'opera principale che, a parlar chiaro, mi costa sudori di sangue, che spesso mi avviliscono, massime perché mi trovo già in questa depravata Italia, anzi nella città dove più che in ogni altra parte d'Italia, giace sepolta la purità della dottrina che appena lice d'adorarla tra le private pareti (e ciò sia detto in pure legge di confidenza)⁸.

È difficile dire se l'opera erudita dello scrittore materano contenesse in forma criptica e allusiva riferimenti alla realtà politica dell'Italia del Settecento. Di certo, come ha notato Franco Venturi, *Origine e progressi* appariva in un frangente in cui le idee dei riformatori sembravano poter fare breccia all'interno delle rigide strutture dello Stato pontificio.

⁸ Cit. in F. Venturi, *Elementi e tentativi di riforma nello stato pontificio del Settecento*, in «Rivista storica italiana», LXXV, dicembre 1963, 4, pp. 778-817; p. 791.

Duni era consapevole della notevole originalità del suo lavoro rispetto ai termini del coevo dibattito sulla romanistica, per cui poteva «proporre agli amatori dell'antichità, tutt'altra idea del governo civile di Roma di quella, che se ne sia fatta finora»⁹. Tale finalità non poteva essere ottenuta ricorrendo al solo studio delle fonti, e senza che esse venissero sottoposte preventivamente ad un serrato vaglio storico-critico. Nelle testimonianze storiche si riscontravano, infatti, «difformità tali, che in verun modo si possono comporre»¹⁰. In particolare esse non consentivano di «intendere qual fosse stata la prima forma del governo, e come, e con quali mezzi, andasse col tempo a variare»¹¹. Una mancanza certo non secondaria, il quanto il tema dell'origine e delle variazioni delle forme di governo costituiva, nel giudizio dell'autore, quell'aspetto che «in vero forma il bello, ed il meglio della storia civile delle nazioni», ma su questo punto le testimonianze di Tito Livio, Dionigi di Alicarnasso e degli altri storici della Roma arcaica cadevano in «manifesta dissonanza»¹².

La prima parte dell'opera era interamente dedicata alla trattazione della questione che l'autore definiva in termini di «sistema della cittadinanza». A tal riguardo si può rilevare come Duni fosse probabilmente il primo a cogliere in tutta la sua portata la centralità che il tema della cittadinanza assumeva nel pensiero di Vico¹³. Quest'ultimo aveva inteso mostrare l'anacronismo in cui cadevano gli storici latini quando attribuivano piena cittadinanza alla plebe già agli albori della storia di Roma. Il rilievo di tale ana-

⁹ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., p. 1.

¹⁰ Ivi, p. 2.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 3.

¹³ Per il problema in questione nella filosofia di Vico si vedano G. Franciosi, *Cittadinanza e formazioni minori in G.B. Vico*, in «Quaderni della scuola filosofica di Vatolla», III, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1999; G. Cacciatore, *Il concetto di "cittadinanza" in Giambattista Vico*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 21-36.

cronismo e la chiarificazione delle varie fasi attraverso le quali la plebe era pervenuta alla piena cittadinanza costituivano, nel giudizio dello stesso Giambattista Vico, uno dei suoi contributi più cospicui alla scienza storica. A partire dalle ricerche vichiane, Duni ricordava come la plebe pervenne alla cittadinanza «di tempo in tempo, e per gradi», ricorrendo al conflitto e ai tumulti. A tal proposito, si può dire che Duni concepisse la storia civile romana come un processo di progressiva democratizzazione, che giunto alla sua acme ricadeva e si stabilizzava nella monarchia. L'instaurazione della monarchia, intesa come culmine e non più come principio del ciclo delle forme di governo, avrebbe svolto un ruolo provvidenziale, assicurando la pacificazione di quei conflitti tra le classi che l'approdo alla democrazia non era riuscita a sanare. Diversamente, la tradizione storiografica finiva per operare un evidente appiattimento delle differenze specifiche ravvisabili nelle diverse fasi storiche, presentando «i costumi de' primi tempi quasi uniformi a quei de' tempi ultimi»¹⁴. Per questa ragione Duni, consapevole di procedere in direzione contraria alla tradizione storiografica riteneva che «il sistema della cittadinanza» costituisse «la chiave della vera storia civile di Roma». Il cittadino si distingueva dal *peregrino*, cioè da chi viveva ancora in una condizione di sradicamento¹⁵. Il termine cittadino conteneva «tutto

¹⁴ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., p. 8-9.

¹⁵ Duni riprendeva dalla *Scienza nuova* le due distinzioni fondamentali che Vico aveva posto alla base del diritto alla cittadinanza, quella tra *civis* e *hostis* e quella tra *civis* e *peregrinus*: «L'altra divisione fu di *civis*, e *hostis*; e *hostis* significò ospite, o straniero, e nimico: perché le prime città si composero di Eroi, e di ricevuti a' di lor asili; nel qual senso s'hanno a prendere tutti gli ospizi eroici; come da' tempi barbari ritornati agl'Italiani restò *oste* per albergatore [...]. Questa stessa divisione ci è dimostrata con quelli estremi di *civis*, e *peregrinus*, preso il peregrino con la sua natia proprietà d'uomo, che divaga per la campagna, detta *ager* in significazione di territorio, o distretto, come *ager neapolitanus*, *ager nolanus*, detto così quasi *peregrinus*; perocchè gli stranieri, che viaggiano per lo Mondo, non divagano per gli campi, ma tengono dritto per le vie pubbliche» (*La Scienza nuova* 1744, cit., cv. 286, p. 1053).

ciò che vi era di sacro, di profano, di pubblico, e di privato, tutto apparteneva al cittadino». L'andamento sistematico dell'argomentazione duniana era conferito dal legame saldo tra «il sistema della cittadinanza» e il variare delle forme di governo. Questo legame instaurava «vari tipi di cittadinanza». Mentre nella monarchia la nozione di cittadino «suol'essere di poco valore»¹⁶, nei governi aristocratici si presenta come patrimonio di pochi, laddove solo nella piena democrazia la cittadinanza costituiva «egual diritto di tutti gli abitanti»¹⁷.

Duni partiva ancora una volta da Vico quando sosteneva che il sistema politico romano, così come il diritto alla cittadinanza, traeva il suo fondamento dall'antichissima religione degli auspici. Alle origini di Roma i diritti religiosi erano patrimonio privatistico dei patrizi. Questi ultimi formavano un'aristocrazia di «eroi», sacerdoti-guerrieri che concentravano il potere temporale e quello ecclesiastico. Gli «eroi» impedirono con ogni mezzo l'accesso dei plebei ai riti religiosi, in particolare alle nozze solenni, consentendo loro solo unioni naturali, per cui i plebei «rimanevano figli meri naturali, privi affatto di carattere civile»¹⁸, laddove il cittadino traeva la sua superiorità dalla stessa condizione del *ciere patrem*, vale a dire dal poter vantare una discendenza certa tramandando i propri diritti alla progenie.

Questa riflessione sul tema della cittadinanza comportava notevoli conseguenze sul piano teorico. Mostrava come le religioni fossero alla base delle società politiche, per cui esse «non possono sorgere, né conservarsi senza spirito di religione»¹⁹. Produceva e legittimava «per naturalezza di cose umane» quella «antichissima distinzione nel mondo tra uomini, ed non uomini»²⁰. Il sistema della cittadinanza era quindi saldamente fondato sulla sacrali-

¹⁶ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., p. 11.

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ Ivi, p. 24.

¹⁹ Ivi, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 27.

tà dei vincoli religiosi per cui, in quella fase, i patrizi pur volendo, non avrebbero potuto estendere il perimetro dei diritti ai plebei «senza un totale sconvolgimento di cose divine, ed umane»²¹.

Questo granitico dualismo su cui poggiava la storia arcaica di Roma comincia a sgretolarsi solo con le «due grandi pretese»²² del tribuno Canuleio sul diritto al connubio e l'accesso al consolato. Da quel momento s'inaugurava una parabola ascendente per la classe plebea che, se valutata nel suo complesso, mostrava come il riconoscimento dei diritti civili e politici seguisse un andamento coerente e graduale, impossibile ad intendersi «se non si ricorre a quel solito corso di vicende umane, per cui le cose tutte da piccioli principi, vanno insensibilmente ad avanzarsi»²³. Seguendo uno stile argomentativo che risentiva inequivocabilmente della lezione machiavelliana, l'autore sosteneva che le prime lotte plebee fossero soprattutto di natura difensiva, motivate dall'intenzione «più nel difendersi dalle oppressioni, che nell'invadere i dritti de' patrizi»²⁴. Questi ultimi dal canto loro, pur avendo orrore della «contaminazione del sangue» che sarebbe scaturita dalle leggi sul connubio (il cui divieto sarebbe stato ribadito ancora nelle XII Tavole), erano sollecitati a concedere nuovi diritti alla plebe in quanto «forzati dalla legge di necessità»²⁵. I diritti richiesti dai plebei, infatti, trovavano fondamento nella stessa natura della mente umana, vale a dire dalle «naturali idee di libertà nate coll'uomo medesimo»²⁶, che facevano emergere l'irrazionalità di una società basata sul dualismo cittadini-peregrini e uomini-non uomini. I tumulti politici costituiscono lo strumento attraverso cui la plebe perviene alla piena consapevolezza di questa tensione ineliminabile, insita nella natura umana

²¹ Ivi, p. 26-27.

²² Ivi, p. 51.

²³ Ivi, p. 60.

²⁴ Ivi, p. 62.

²⁵ Ivi, p. 99.

²⁶ Ivi, p. 102.

«cominciando a riflettere la pura legge dell'umanità, che non riconosce ragione di disuguaglianza tra l'uomo e l'uomo»²⁷. Valutazioni di non poco conto, che sembrerebbero avvalorare l'idea di una tradizione filosofica orientata alla definizione della dottrina dei diritti naturali dell'uomo, profondamente radicata nella cultura dell'Italia meridionale e propagatasi a partire dalla filosofia di Vico²⁸.

Tornando alla ricostruzione di Duni, questo andamento della storia sociale latina basato sul conflitto tra le due classi, non si arresta neanche quando il plebeo Licinio Calvo accede alla carica di tribuno militare. Da quel momento i plebei vorranno eguagliare i patrizi, imitandone i costumi, finendo per cadere nella pericolosa spirale del lusso e dell'ostentazione. Questo processo di emulazione provocava l'indebitamento delle famiglie plebee nei confronti di quelle patrizie, per cui questi ultimi pur dovendo cedere sul piano dell'uguaglianza formale, riusciranno a protrarre ancora a lungo la loro supremazia sul piano sostanziale, poiché le masse dei plebei indebitati divengono «nessi de' creditor»²⁹. Il nesso designava la corda con cui, secondo la legge arcaica di Roma, il creditore poteva legare il debitore non solvente, costretto a prestare opera di lavoro coattivo. I nuovi tumulti guidati da Fabio Ambusto e Marco Furio Camillo s'incentrano proprio sulla questione del nesso. Sarà solo progressivamente, come aveva mostrato Vico, che questa consuetudine cominciò ad essere avvertita come degradante ed inumana, per cui si giunse alla sua abolizione. Una circostanza che nella lettura vichiana era richiamata per mostrare la naturale evoluzione della mente umana verso la sua dispiegata razionalità, la conseguente progressiva "uma-

²⁷ Ivi, p. 106.

²⁸ Sulla centralità della dottrina dei diritti dell'uomo nella cultura filosofica del Regno di Napoli si rimanda alle opere di Vincenzo Ferrone, in particolare *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangeri*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

²⁹ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., p. 120.

nizzazione” del diritto e il volgersi delle istituzioni giuridiche più crude e barbare dal piano concreto e letterale a quello figurato e metaforico. Questo passaggio si realizza in pieno solo nelle repubbliche popolari. In quella fase, la sapienza dei giureconsulti avrebbe trovato nuove forme per esprimere il *nesso* tra il creditore e il debitore, ma il concreto legame della corda che sanciva questa dipendenza nel primo diritto arcaico, sarebbe poi stato sublimato in altre forme di vincoli e dipendenze di natura formale.

2. *La teoria delle forme di governo e la vita delle nazioni*

L'impianto argomentativo della seconda parte di *Origini e progressi del cittadino romano* segna il passaggio dal tema della cittadinanza all'esposizione del «sistema civile di Roma». Si coglie il deciso spostamento del baricentro teorico dai temi giuridici alla questione di più ampia portata che l'autore definisce come quella della «vita e morte delle nazioni». Alain Pons ha notato come nella filosofia vichiana l'approdo dalle opere giuridiche alla *Scienza nuova* segue questa precisa direttrice³⁰. Solo con la *Scienza nuova*, infatti, le nazioni divengono l'autentico soggetto della filosofia vichiana. Da questo punto di vista le pagine che aprono il secondo tomo dell'opera duniana appaiono straordinariamente eloquenti:

La costante esperienza di tutte le Nazioni, di cui ci è pervenuta la fama, ci convince bastantemente, che le Nazioni al pari d'ogni altra cosa dell'Universo sono soggette a principio e termine; e chiunque seriamente voglia riflettere il naturale lor corso e giro, dovrà meco convenire, che ognuna corre dentro un certo determinato ordine di vicende e di gradi, onde si passa ordinatamente dall'uno all'altro, finché si perviene a quell'ultimo punto, che forma la totale di lei decadenza e dissoluzione. E siccome ogni cosa dell'Universo è destinata a vivere dentro un certo giro del suo proprio essere, che noi diciamo principio, avanzamento, e termine; così e non altrimenti avviene nelle Società civili, in

³⁰ A. Pons, *Vie et mort des Nations*, Paris, Gallimard, 2015.

cui scorgersi costantemente lo stesso ordine di principio, avanzamento e termine; quanto a dire che le nazioni nascono e muoiono ancor esse col resto delle cose create, e dal nascimento alla morte si ravvisano quei vari stati, che formano le varie età d'infanzia, adolescenza, virilità, vecchiaia e declinamento³¹

Il volgersi delle diverse età comportava la variazione dei «costumi, i regolamenti, le leggi e le forme di governo»³². Precisava come questa «variazione di stati e di vicende, possiamo dire che forma la vita delle nazioni, la quale quando avrà finito di correre l'intero suo giro, soggiace al pari d'ogni altra cosa alla decadenza, ed alla morte»³³.

Nella sua rielaborazione delle tesi vichiane, Duni coglieva un aspetto quanto mai decisivo della lezione del maestro, insito nella diametricale antitesi di quest'ultimo da ogni cultura politica che si ponesse come scopo il prolungamento della vita delle compagini politiche, oltre la loro durata naturale. Quella di Vico non era, come la cultura della Ragion di Stato, un'arte della conservazione, quanto la sua più radicale negazione, la dimostrazione di quanto fossero vani i tentativi di coloro che intendevano «eternare le nazioni»³⁴. I teorici della conservazione politica ignoravano che le variazioni delle forme di governo sono inevitabili e necessarie. «Le forme dei governi sieguono naturalmente l'idee, o sia la maniera di pensare degli stessi uomini governati», scriveva Duni, richiamando quasi alla lettera la *Dignità* LXIX della *Scienza nuova*. Nella loro vita le nazioni si sviluppano seguendo un andamento uniforme, anche se non costante nel suo ritmo che può essere «più frettoloso, o più tardo»³⁵. Si smentiva la «falsa comune opinione adottata come un assioma dai politici, che le società civili

³¹ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., tomo secondo, pp. 1-2.

³² *Ivi*, p. 2.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 3.

³⁵ *Ivi*, p. 4.

nascono colla forza di governo monarchico»³⁶. I primi “reggitori del mondo”, infatti, furono i “padri di famiglia”, i quali trovandosi necessitati a «decadere da quella potestà assoluta» per entrare in un autentico corpo civile dovettero convenire sulla forma aristocratica come quella «in cui si cede il minimo dell’antica signoria»³⁷. Si respingevano, quindi, gli argomenti di coloro che spiegavano il passaggio dallo stato familiare a quello politico tramite la «forza» o la «fraudolente ambizione», per giustificare la mancanza di gradualità nel passaggio alla monarchia, dove i *patres* sarebbero stati ricondotti dalla condizione di «signori assoluti, a quella di sudditi». Per questa ragione, Roma nacque come repubblica «aristocratica delle più severe, che mai si possa immaginare, come realmente lo furono le nazioni nei loro sorgimenti»³⁸. In tali repubbliche eroiche il potere del sovrano era comparabile a quello del capo di un Senato aristocratico dove ogni membro «spiegava eguale autorità»³⁹.

Nella lettura di Duni, la filosofia politica vichiana appariva pienamente intellegibile all’interno delle categorie settecentesche, in quanto la sua concezione della storia si orientava nel senso di uno sviluppo naturale rigidamente determinato in senso costante e rettilineo verso il meglio⁴⁰. Pertanto le rivoluzioni storico-politiche non avvenivano mai per salti, ma – esprimendoci con il lessico di Duni – «a poco a poco» e «per gradi».

Argomenti analoghi erano adoperati per confutare gli scrittori politici che avevano sostenuto l’ipotesi del governo misto come forma istituzionale originaria della Repubblica romana. Tale ipotesi era contraddetta dalla natura stessa delle “cose” considerate nel loro “nascimento” che si presentano sempre semplici, laddove i governi misti non sono altro che «alterazioni delle forme

³⁶ Ivi, p. 9.

³⁷ Ivi, p. 12.

³⁸ Ivi, p. 13.

³⁹ Ivi, p. 22.

⁴⁰ S. Mazzarino, *Vico, l’annalistica e il diritto*, cit., pp. 74-78.

principali»⁴¹, prodotte dal cambiamento delle forme di governo. Duni li paragonava a «tramezzi» che si producono nel passaggio da una forma di governo all'altra. Così in tutte le attuali repubbliche o monarchie, continuava Duni, è possibile «ancor oggi di riconoscerci alcune vestigia, e reliquie dell'antichissima loro aristocrazia»⁴². Seguendo Vico, Duni critica sia la teoria del governo misto che la distinzione tra forme di Stato e forme di governo propria di Jean Bodin. Secondo l'autore una mescolanza tra diverse forme di governo era possibile solo in tre casi: come «pactum» pacificatore tra le diverse componenti della repubblica nel momento di massimo conflitto (quasi a volerla intendere come una soluzione emergenziale), come forma residuale per cui le nuove forme di governo conservano sempre qualcosa delle antiche, e come transito nel passaggio da uno stadio all'altro. Duni, condividendo l'impianto teorico generale di Vico, approfondiva sostanzialmente questa terza accezione. Scriveva al riguardo che «tali mescolanze altro non sono, che alterazioni delle forme principali», vale a dire che «tramezzano tra l'uno e l'altro stato»⁴³.

Da qui la rinnovata critica alla letteratura della Ragion di Stato e ai nuovi teorici della conservazione politica, i quali ragionano di regole uniformi per la preservazione dei corpi politici senza avvedersi che

le regole debbonsi formare dalla condizione, e dallo stato, in cui le nazioni si trovano; ma non tutte trovansi nello stato d'una stessa età, ed in conseguenza gli espedienti politici debbono variare a seconda delle vicende della lor vita; non altrimenti che le regole ed i precetti medicinali non debbono essere gli stessi in ogni età dell'uomo, né in ogni genere di mali⁴⁴.

⁴¹ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., t. II, p. 5.

⁴² *Ivi*, p. 57.

⁴³ *Ivi*, p. 8-9.

⁴⁴ *Ibidem*.

Con tali valutazioni inerenti il problema dell'impossibilità di pervenire ad un'arte della conservazione politica Duni, seppure indirettamente, può aiutare a lumeggiare un problema tra i più controversi tra quelli che hanno impegnato gli studiosi di Vico. Nella *Scienza nuova* del 1725 il quarto libro si presentava notevolmente più breve degli altri, quasi si trattasse di un semplice abbozzo. Notevole però era l'importanza di quelle pagine, dove l'autore presentava le *ragioni* della sua opera cui attribuiva la valenza di «un'arte diagnostica», intesa come «sapienza volgare», valevole come «difesa dalle insidie che sono tese alla città umana», quindi potenzialmente in grado di arrestare la decadenza delle compagini politiche⁴⁵. Erano le pagine dell'opera vichiana che più da vicino richiamavano la complessa questione del rapporto tra Vico, l'eredità aristotelica e la cultura della ragion di Stato⁴⁶. Indicativa era la circostanza che il filosofo napoletano, pur lavorando lungamente ad una serie di postille e correzioni della *Pratica*, decidesse in seguito di eliminare integralmente tale sezione. Una scelta che costituisce un problema di difficile decifrazione per gli studiosi di Vico che ne hanno fornito diverse interpretazioni. Enrico Nuzzo, in particolare, discute le ipotesi finora formulate sulla questione, non ritenendo del tutto persuasiva né quella circa il riflusso di Vico dagli interessi più direttamente politici dopo il 1725⁴⁷, né quella di una dilatazione dello spazio e degli ambiti attribuiti alla Provvidenza che con la sua «universalissima *Pratica*», sarebbe ora in grado di realizzare ciò che non è consentito alle strategie di prudenza politica⁴⁸. Secondo Nuzzo, il tema della *Pra-*

⁴⁵ *Principi di scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* [1725], in Id., *Opere*, cit., libro IV, «Ragione delle pruove che stabiliscono questa scienza», pp. 271-274.

⁴⁶ Si rimanda a E. Nuzzo, *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2014, pp. 149-259.

⁴⁷ G. Giarrizzo, *Vico: la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 53-122.

⁴⁸ Giarrizzo individuava nella soppressione della *Pratica* un ulteriore spia del decrescere degli interessi politici vichiani con il procedere della sua produ-

tica solo apparentemente si eclissa, ma non scompare, anzi per certi versi si dissemina all'interno di una visione più organica del corso compiuto dalle civiltà sulla base delle tre pratiche del senso comune che sono alla radice della vita civile delle nazioni (religioni, nozze, sepolture). Si assisterebbe, quindi – semplificando molto il discorso di Nuzzo su questo punto – ad un passaggio dai moduli più tradizionali della ragion di Stato alla concezione ormai pienamente settecentesca di un rinnovato legame tra conoscenza e potere, da stabilire attraverso un accordo tra la monarchia nazionale e gli uomini di cultura, autentica «mente» del Regno.

La trattazione del giurista materano procedeva con l'esposizione delle ragioni che avevano portato allo sfaldamento dell'aristocrazia eroica, tra cui ricordava l'istituzione del tribunato della plebe che introduceva «dentro il governo aristocratico i primi lampi della democrazia», per cui il potere ottimizio «andò di grado in grado decadendo dal suo sistema, finché si pervenne allo stato perfetto di forma democratica»⁴⁹. Duni individuava il cuore della repubblica popolare nei comizi curiati. Il momento discriminante per il passaggio ad una nuova forma di organizzazione politica era considerato quello in cui Publio Filone da console si fece dittatore, promuovendo leggi apertamente favorevoli alla plebe. Duni individuava in quella fase il momento in cui «l'aristocrazia soffersse l'ultimo tracollo»⁵⁰. La dittatura esercitata da Filone esacerbava le contrapposizioni di classe, catalizzando il passaggio alla democrazia, per cui non potendo «comporre» il conflitto occorreva «si formasse un sistema di governo compatibile colla condizione di quei tempi». Nell'esperienza democratica

zione. La questione è discussa anche in A. Pons, *Prudence and Providence: The Pratica della Scienza nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo, John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, p. 444.

⁴⁹ E. Duni, *Origine e progressi*, cit., p. 118.

⁵⁰ Ivi, p. 21.

sopravviveva il dualismo tra le classi perché «ognuna voleva spiegare l'autorità suprema verso dell'altra», generando un «gravissimo disordine»⁵¹. La soluzione era «spandere l'autorità suprema della repubblica egualmente presso i due ceti», per cui il potere degli ottimati, pur resistendo doveva cambiare forma e i senatori trasformarsi da legislatori a tutori e «consiglieri dei pubblici interessi», «quanto bastava per non abolire affatto l'ordine degli ottimati». Appianate le diseguaglianze formali restavano quelle sostanziali «fondate sulla ragione del censo»⁵². I plebei, giunti al vertice della loro parabola ascendente, portarono all'estremo grado i conflitti nati dalla volontà popolare di eguagliarsi ai patrizi. Se per due secoli l'istituzione dei comizi popolari di forma democratica favorì l'espansione di Roma, l'attitudine tribunizia dei Gracchi esacerbava lo «spirito di fazione», mentre le lotte generate dai «privati interessi» infiacchivano l'amor di patria che costituiva il più forte «vincolo delle repubbliche»⁵³.

Discutendo la questione delle XII Tavole latine e della legislazione decemvirale, Vico era finalmente citato, poiché su questo punto Duni si faceva ripetitore della teoria vichiana circa la loro origine autoctona:

Avendo io dunque trovato gli argomenti del dottissimo Vico, non solamente non soggetti a confutazione, ma uniformi alla vera Storia Civile di Roma, mi sono determinato di porgli in chiaro; tanto più che per la brevità, di cui egli s'avvalse nell'esporgli, sono stati anzi trascurati, che esaminati dai dotti⁵⁴.

Duni confermava la validità della teoria vichiana ricorrendo a tre argomenti. In primo luogo, sosteneva «essere in quei tempi affatto ignoti ai Romani i popoli di Atene, ed altri della Grecia, i

⁵¹ Ivi, p. 213.

⁵² Ivi, p. 228.

⁵³ Ivi, p. 231.

⁵⁴ Ivi, pp. 146-147.

quali si resero noti ne' secoli molto posteriori, quando i Romani di grado in grado dilatarono l'Impero colla guerra»⁵⁵. A questa idea sostanzialmente autoctonista dello sviluppo delle nazioni si univa la considerazione delle forme di governo nel loro rapporto con i popoli governati per cui «colla sola osservazione della difformità del governo, e dei costumi, che in tempo delle XII Tavole correva tra Atene, e Roma, per cui non è possibile che le leggi degli Ateniesi, potessero servire di modello ai Romani»⁵⁶. Alla luce di queste ragioni, il ricorso alle leggi greche portate a Roma era considerato come «l'ultimo fraudolente rifugio»⁵⁷ dell'aristocrazia per protrarre la propria esistenza.

Il giudizio espresso da Cicerone nel *De oratore*, circa la superiorità della sapienza dei giureconsulti romani sopra l'intera filosofia greca, testimonierebbe che mentre permaneva negli strati popolari il mito dell'origine greca della legislazione decemvirale una ristretta *élite* conosceva la loro concreta genesi storica. Era del resto una «superstizione dei dotti» quella di credere che la civiltà sia avanzata attraverso «comunicazioni de' costumi e delle Leggi dall'una Nazione all'altra», laddove i «corpi civili debbono nascere coll'idee proprie degli stessi membri, che lo compongono, e non con quelle degli esteri»⁵⁸. Le prove storico-filologiche presentate nell'opera erano in grado di rimuovere gli anacronismi e le contraddizioni insite nella storia delle istituzioni latine, così come era stata presentata fino al XVIII secolo:

E qui giova di osservare quell'altra solenne dissonanza degli Storici nell'aver attribuito alla Plebe il diritto del suffragio fin dai tempi della più severa Aristocrazia, che mai regnasse in Roma, non meno sotto i Re, che per lungo tempo sotto i Consoli, quando per lo contrario chi considera di qual peso sia la potestà di suffragio ne' pubblici affari, o sia *potestà Legislativa*, non può senza una manifesta contraddizione am-

⁵⁵ Ivi, p. 150.

⁵⁶ Ivi, p. 178.

⁵⁷ Ivi, p. 188.

⁵⁸ *Ibidem*.

mettere forma di governo Aristocratica insieme col diritto del suffragio alla Plebe, perché tanto è dire Aristocrazia, quanto potestà *Legislativa* in persona degli *Ottimati*, esclusa la *Plebe*. Dunque bisognava fingere il governo di Roma de' primi secoli per Democratico, per dare dritto di suffragio a tutti, ed allora andrebbero a terra tutti i racconti, che gli Storici ci fanno delle contese civili⁵⁹.

Mentre la trattazione vichiana, come si è detto, appariva incentrata sulla funzione originaria della repubblica aristocratica quale fondamento della storia giuspolitica latina⁶⁰, Duni privilegiava il tema della democraticità del sistema politico latino, che sarebbe sopravvissuto, anche dopo l'instaurazione del principato. Nonostante questi notevoli elementi di elaborazione critica l'opera del giurista materano appare carente per la mancata considerazione di quei fattori di costituzione materiale, in grado di disciplinare in senso elitistico il voto delle centurie⁶¹. Un tema che invece aveva trovato, specie nel *De uno* di Vico un'indiscutibile centralità.

3. «Una teoria generale degli imperi»: l'abate Du Bignon e la prima ricezione di Vico in Francia.

Origine e progressi del cittadino romano, pur non ricevendo significativi riscontri in Italia circola in maniera cospicua in Francia. Achille Gennarelli, curatore dell'edizione ottocentesca delle opere di Duni, notava come essa «non abbastanza apprezzata in Italia, lo fu però grandemente oltremonti»⁶². Secondo Gennarelli, Duni si era recato in Francia in almeno due diverse occasioni. In uno di

⁵⁹ Ivi, p. 443.

⁶⁰ Su questo tema R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992.

⁶¹ Per la ripresa d'interesse verso questi temi nel dibattito sul diritto romano nel secondo dopoguerra si rimanda a A. Guarino, *La democrazia a Roma*, Napoli, Liguori, 1979.

⁶² A. Gennarelli, *Notizie di Emmanuele Duni*, in *Opere di Emmanuele Duni*, cit., vol. I, p. XVII.

questi soggiorni, secondo una testimonianza già presentata da Lorenzo Giustiniani, avrebbe avuto modo di incontrare Voltaire. Nel 1765, inoltre, Duni avrebbe conosciuto a Roma l'abate bretonne Du Bignon, impegnato in un viaggio di esplorazione in Italia. Sarebbe stato proprio Du Bignon, tornato in Francia, a sviluppare le tesi di Duni sulla romanistica, in un'opera del 1765 dal titolo *Histoire critique du gouvernement romain*⁶³. Subito dopo la pubblicazione delle ricerche dell'abate francese, Duni lo accuserà di plagio, in un articolo pubblicato sulla «Gazette littéraire de l'Europe»⁶⁴. Du Bignon replicava con altrettanto vigore, ricordando sarcasticamente al suo accusatore di non aver maturato un diritto esclusivo sulle idee di Vico⁶⁵. Nella disputa sarebbe intervenuto anche Melchior von Grimm (1723-1807) con un articolo specifico della sua *Correspondance*, sostanzialmente favorevole a Duni⁶⁶. La pubblicazione dell'opera di Du Bignon e la polemica che ne seguiva costituiscono le prime significative quanto sporadiche tracce della fortuna di Vico in Francia⁶⁷.

⁶³ L. Du Bignon, *Histoire critique du gouvernement romain, où, d'après les faits historiques on développe sa nature et ses révolution, depuis l'origine jusqu'aux empereurs et aux papes*, Paris, Guillyn, 1765.

⁶⁴ «Gazette littéraire de l'Europe», 4, 30 décembre 1764, pp. 79-86.

⁶⁵ *Lettre de M. L'abbé Du Bignon, aux Auteurs de la Gazette littéraire*, in «Gazette littéraire de l'Europe», 8, février 1766, pp. 309, su cui si veda F. Venturi, *L'abate Du Bignon*, in Id., *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, cit., pp. 149-174.

⁶⁶ «M. Duni, professeur en droit a Rome [...] réclame la plupart des idées de M. abbé du Pignon [sic], et il me semble que celui-ci se défend mal de cette accusation. D'ailleurs l'ouvrage de M. Duni est estimé, et celui de M. l'abbé du Pignon ne l'est point du tout; et ce double sort convien encore très bien à l'auteur originale et au copiste» (F. Venturi, *L'Antichità svelata*, cit., p. 153).

⁶⁷ Si tratta di una questione di notevole rilevanza storiografica su cui non disponiamo ancora di studi complessivi. In particolare, sarebbe auspicabile una ricerca sistematica sulle opere e i manoscritti filosofico-giuridici di ispirazione vichiana in ambiente francese. Qui ci limitiamo a segnalare alcuni studi generali sul tema P. Hazard, *La pensée de Vico* III. Son influence sur la pensée française, in «Revue des Cours et Conférences», 33, 30 décembre 1931, pp. 127-142; J. Chaix-Ruy, *La fortune de J.-B. Vico en France*, in «Forum Italicum»,

Un problema esegetico ulteriore era posto dal già richiamato Gennarelli nel suo profilo biografico di Duni, quando s'interrogava sull'incidenza che le opere di Vico, anche attraverso la mediazione di Duni e Du Bignon potessero avere influito sulla *Römische Geschichte* di Barthold Niebuhr (1776-1831). Gennarelli poneva la questione in termini dilemmatici, per cui dopo aver rilevato le analogie tra le rispettive ricostruzioni della storia romana concludeva che o Niebuhr aveva conosciuto le tesi di Vico di cui si sarebbe avvalso o diversamente, avrebbe ignorato quella «che fu la prima applicazione della filosofia storica alla storia romana»⁶⁸.

Prima di passare all'analisi della sua opera è bene tracciare un rapido profilo biografico di Du Bignon, sulla base delle poche informazioni in nostro possesso. Le notizie più cospicue sulla vita avventurosa di questo eccentrico abate viaggiatore furono presentate da Franco Venturi, sulla scorta di alcuni documenti inediti relativi alla sua breve detenzione alla Bastiglia⁶⁹.

Louis-Clair Le Beau Du Bignon, nasce a Rennes nel 1738. Nel 1765 compie un lungo viaggio in Italia durante il quale conosce Emmanuele Duni che ha da poco pubblicato *Origine e progressi del cittadino romano*. Tornato in Francia, s'impiega presso il marchese d'Aosta, stabilendosi nel castello di Cuincy dove lavora alla sua

1968, 2, pp. 527-545, poi ripreso in A. Pons, *Vico et la pensée française*, in «Les Études philosophiques», 1968, pp. 361-383 (tr. ingl. in *Giambattista Vico. An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo e H. V. White, Cambridge, Cambridge U. P., 1969, pp. 165-185); G. Costa, *Vico, Camille Falconet e gli Enciclopedisti*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», III, 1973, pp. 147-171; Id., *La ricezione di Vico in Francia*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XII-XIII, 1982-1983, pp. 377-380; P.H. Hutton, *Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition*, in «Journal of the history of ideas», 37, 1976, pp. 241-256.

⁶⁸ A. Gennarelli, *Notizie di E. Duni*, cit., p. XVIII. Su Vico e Niebuhr si rimanda a F. Tessitore, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 373-404.

⁶⁹ F. Venturi, *L'abate Du Bignon*, in Id., *L'Antichità svelata*, cit., p. 149-174.

Histoire critique du gouvernement romain che viene pubblicata nel 1765. Continuando la sua carriera ecclesiastica diviene vicario dell'arcivescovo di Bordeaux. Nello stesso anno è imprigionato alla Bastiglia, accusato di essere l'autore di un *pamphlet* contro il vescovo d'Arras. Come ha notato Venturi, l'autentico obiettivo polemico dello scritto di Du Bignon era il plenipotenziario Maupeou, accusato di voler rilanciare la politica dell'assolutismo illuminato attuando una politica dispotica che non esitava ad avvalersi delle *élites* ecclesiastiche locali. Nello stesso anno Du Bignon viene liberato dalla Bastiglia ma resta confinato a Vitré, dove scrive le *Considérations sur l'origine et les révolution du gouvernement des Romains*, pubblicate nel 1778⁷⁰. L'opera ritorna sui temi dell'*Histoire critique* di cui costituisce una versione accresciuta ma simile nella sostanza delle argomentazioni⁷¹. Per l'evoluzione delle idee politiche dell'abate francese decisivo è il suo avvicinamento alle logge massoniche di carattere cospirativo. Con l'approssimarsi della rivoluzione dedica all'abate Seyes il libello *Qu'est-ce que la noblesse?*, in cui mette a frutto in chiave politica le sue ricerche sull'origine e la natura dell'aristocrazia. Le poche tracce biografiche sull'abate bretone si dissolvono completamente dopo il 1789.

Venturi così sintetizza il rapporto di Du Bignon con l'opera di Vico:

Vico interpretato da un uomo aperto ai problemi pratici della propria epoca, capace di intendere che nella *Scienza nuova* stava un nocciolo di pensiero superiore, abbastanza aperto certo per ammirarlo, troppo chiuso tuttavia ai problemi filosofici per resistere alla tentazione di adattare le conseguenze storiografiche del pensiero vichiano alle esigenze di un dibattito sociologico e politico immediato, aderente ai problemi della fine del Settecento in Francia⁷².

⁷⁰ L. Du Bignon, *Considérations sur l'origine et les révolution du gouvernement des Romains*, Paris, Frères Debur, 1778.

⁷¹ Erano discusse anche le tesi vichiane sull'erramento ferino e le origini del sentimento religioso. Si veda F. Venturi, *L'abate Du Bignon*, cit., pp. 163-166.

⁷² Ivi, p. 161.

L'*Histoire critique* di Du Bignon, per quanto inequivocabilmente ispirata a quella dell'accademico materano, non può essere considerata un mero plagio. Numerose, infatti, sono le circostanze che le conferiscono una propria autonomia. Senza dubbio l'abate francese riprende l'ossatura argomentativa di *Origine e progressi del cittadino romano*, allo stesso tempo, però, Du Bignon prende le distanze da Duni riguardo molte questioni notevoli. Sono proprio queste scelte a sancire una linea di demarcazione rispetto alle sue fonti conferendo all'opera una certa autonomia. Si pensi alla circostanza che lo scrittore francese, diversamente da Duni, richiama più volte Vico di cui non esita a dichiararsi debitore. Du Bignon aveva una conoscenza diretta dell'opera del filosofo napoletano, la cui *Scienza nuova* del 1744 è più volte citata in italiano. Pur dichiarando la sua ammirazione per Vico, Du Bignon mantiene nei suoi confronti una distanza critica troppe volte assente nell'opera di Duni, animato da una sorta di venerazione critica nei confronti del suo maestro.

Una delle scelte più originali di Du Bignon, esibita sin dal titolo della sua opera, era quella di voler inserire i risultati filogenetici vichiani nel solco della *histoire critique*. Allo stesso tempo, lo scrittore francese richiama la categoria di *révolution* applicata all'indagine sulla mutazione delle forme di governo.

Vico sembrava essere ben consapevole dell'importanza del metodo storico-critico applicato all'indagine sulla Sacra Scrittura, al punto da lamentare, in stile ellittico e allusivo la sua scarsa considerazione negli ambienti cattolici. Nel gennaio 1726 scrivendo ad Edouard de Vitry forniva un quadro fortemente pessimistico della cultura del suo tempo, notando come

Un ragionevole riposo della Chiesa Cattolica sopra l'antichità, e perpetuità, che più che le altre vanta la version vulgata della Bibbia, ha fatto, che la Storia delle Lingue Orientali fosse a' Protestanti. Delle deologie la Polemica riposa: la Dogmatica è stabilita: i Filosofi hanno intorpiditi gl'ingegni col metodo di Cartesio; per lo qual sono vaghi della lor chia-

ra e distinta percezione, in quella essi senza spesa, o fatica ritrovano pronte ed aperte tutte le Librerie⁷³.

L'arte critica negli ambienti intellettuali italiani sembrava chiusa in una doppia morsa. Da una parte quella della Chiesa cattolica che *ragionevolmente* confermava il valore storico sulla Vulgata, dall'altro quella della cultura cartesiana tradizionalmente ostile all'erudizione. L'approccio storico-critico, anche quando applicato allo studio dell'antichità latina, era visto con un certo sospetto, poiché richiedeva metodi euristici e specializzazioni peculiari che rendevano indispensabile la lettura degli autori protestanti. L'eccesso di critica poteva però generare una sterile forma di scetticismo. Per questa ragione Du Bignon chiariva di non essere un «*prédicateur du pyrrhonisme*»⁷⁴. La sua indagine intendeva creare un raccordo tra i risultati filogenetici vichiani e il dibattito che in Francia era stato avviato dalla *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine* di Louis de Beaufort (1703-1795)⁷⁵.

Beaufort non aveva avuto modo di conoscere l'opera di Vico ma il suo trattato, pietra miliare della storiografia ipercritica, prendeva le mosse da un presupposto analogo a quello della romanistica vichiana: la constatazione dell'oscurità della storia romana arcaica, in cui i fatti storici sembravano fondersi col mito

⁷³ G. Vico, *Epistole*, cit., Lettera a Edouard de Vitry, 20 gennaio 1726, pp. 131-132.

⁷⁴ C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. XV.

⁷⁵ L. De Beaufort, *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine*, Utrecht, 1738. Su Beaufort e sul dibattito settecentesco relativo alla romanistica si rimanda al denso e documentato lavoro di una studiosa prematuramente scomparsa M. Raskolnikoff, *Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières. La naissance de l'hypercritique dans l'historiographie de la Rome antique*, Rome, Collection des l'École Française, 1992. La notevole circolazione dell'opera di Beaufort nel secondo Settecento napoletano è stata magistralmente ricostruita da G. Giarrizzo, *Louis de Beaufort a Napoli*, in «Rivista Storica Italiana», 102, 1990, 2, pp. 358-374.

in un groviglio apparentemente inestricabile che solo la critica storica era in grado di sciogliere. La tradizione era propensa ad attribuire le cause di tale oscurità all'incendio di Roma cagionato dai Galli nel 368 a. C. che avrebbe comportato la distruzione delle memorie più antiche della civiltà latina. Vico e Beaufort avevano fortemente ridimensionato l'importanza di questo episodio della storia romana, spiegando l'assenza di memorie storiche risalenti ai primi secoli con la sostanziale indifferenza dei latini verso la chiarificazione delle loro origini. L'esigenza di un'autentica memoria storica, infatti, sarebbe emersa solo con Tito Livio. Du Bignon si allontanava dalle posizioni di Vico e Beaufort ritenendo l'incertezza della storia arcaica di Roma come frutto dell'evoluzione del linguaggio, che per le sue rivoluzioni avrebbe comportato notevoli slittamenti semantici nel lessico politico e giuridico⁷⁶. Nonostante la presenza di «cette obscurité ténébreuse», spettava allo storico «porter le flambeau de la critique»⁷⁷ nel vasto dominio dell'incertezza storica. Vico si era incamminato in questa direzione ma in nome della sistematicità aveva sacrificato il carattere evenemenziale che si addice alla narrazione storica. Qualsiasi indagine di carattere storico-critico doveva riferirsi ad una serie di fatti posti tra loro in successione diacronica⁷⁸. Era questa la critica più frequente di Du Bignon rispetto alla *Scienza nuova* di Vico. A partire da queste premesse, l'abate francese poteva rendere espliciti gli obiettivi della sua ricerca:

⁷⁶ «Qu'on examine toutes les langues, on y trouvera cette altération: et l'on remarquera que dans le Moyen Âge des nations, à plus forte raison dans leur decadence, certains termes ont un sens tout différent de ce-lui qu'ils rendent dans le commencement. Les hommes en vieillissant changent de façon de penser; les mots en vieillissant changent de signification» (C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. XXV).

⁷⁷ Ivi, p. XXXIII.

⁷⁸ «Vico, cet homme d'une érudition immense, a le premier remarqué l'erreur de Denis et de Tite-Live, sur la nature de l'administration primitive de Rome: mais trompé lui-même par l'esprit de système qui l'entraîne» (ivi, p. 36).

Ce tableau abrégé des révolutions civiles de Rome, nous présente le perspective de presque toutes les Républiques. Leur marche est de tomber de l'Aristocratie dans la Démocratie: mais on m'a vu qu'une fois l'autorité repasser des mains de la Commune dans celles des Grands⁷⁹.

Con l'espressione «La Commune» Du Bignon definiva l'insieme della plebe che al pari di Duni, descriveva come una moltitudine posta in stato di radicale segregazione rispetto all'aristocrazia e del tutto priva dei più fondamentali diritti. Con un paragone attualizzante l'autore paragonava la condizione della plebe di Roma a quella degli schiavi delle lontane colonie francesi. Secondo Du Bignon, Vico aveva avuto il merito di porre su basi salde la questione dell'ordine delle forme di governo succedutesi nella storia romana. Riteneva però che il filosofo napoletano fosse caduto in errore nel considerare l'aristocrazia come il perno della storia istituzionale latina, laddove la prima compagine politica di Roma era un «gouvernement Monarchi-Aristocratique sans aucun mélange de démocratie»⁸⁰. Ne seguiva, su questo punto, la significativa presa di distanza di Du Bignon rispetto a Vico. Nella storia filogenetica vichiana, Romolo e la monarchia arcaica latina perdevano la loro concretezza storica, finendo per essere relegati nell'incerto dominio del mito. Romolo e i suoi successori erano interpretati come meri «caratteri poetici», incarnazioni fantastiche di quelle qualità che gli uomini del tempo ritenevano adeguate alla loro idea di regalità⁸¹. Diversamente, secondo Du Bignon i

⁷⁹ Ivi, p. XLII.

⁸⁰ Ivi, p. 17.

⁸¹ Su questo aspetto ha scritto B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 188: «Due idee direttrici (come si è visto) egli ha circa il periodo regio: l'una, che questo non fu periodo di monarchia ma di aristocrazia, e che sia da interpretare conforme al tipo di società eroica o della repubblica dei padri; l'altra, che i nomi dei re stiano come simboli o «caratteri poetici» delle istituzioni di quella società, e talvolta anche, per «anacronismo», si raccolgano sotto di essi avvenimenti e riforme dei secoli susseguenti».

sovrani di Roma erano da considerarsi figure dotate di consistenza storica, così come reale e tangibile era il ruolo della monarchia nella storia romana, anche nei frangenti in cui la sua azione venne limitata dal potere aristocratico:

Enfin Vico a fait résider toute l'autorité dans le Sénat, et n'en a regardé Romulus que comme le Doge. Voici le précis de son système, qui est une théorie générale de l'origine des empires⁸².

L'abate francese rinveniva il limite delle teorie vichiane sulla romanistica nell'intenzionalità sistematica dell'autore. L'opera di Vico, notava Du Bignon, non era solo una ricostruzione della storia romana arcaica bensì «une théorie générale de l'origine des empires»⁸³. Riconoscendo questa alta finalità dell'opera del filosofo napoletano Du Bignon non mancava di criticarne alcuni decisivi aspetti generati dalla natura sistematica della sua riflessione. In particolare, Vico era incorso in errore quando aveva voluto estendere l'andamento del ciclo delle forme di governo di Roma antica a tutte le civiltà della Terra. Un passaggio teorico di notevole interesse che faceva emergere come l'autore, prima ancora di meditare le pagine della *Scienza nuova*, avesse letto l'*Esprit des Lois*. Da qui la rinnovata critica di Du Bignon a Vico che a differenza di Montesquieu non aveva attribuito adeguata rilevanza al dispotismo orientale, forma politica naturale per larga parte dei popoli della Terra. Nel giudizio dell'abate francese, le costituzioni del mondo asiatico facevano emergere inequivocabile il nesso tra forme politiche e fattori geografici e climatici:

tout s'arrange suivant la nature du climat, les productions du pays, l'état, le nombre et les occupations de ceux qui composent la colonie. Chacun se place de soi-même à son rang. On n'a jamais vu deux nations avoir les mêmes usages, le même esprit, le mêmes loix et la même

⁸² C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. 22.

⁸³ *Ibidem*.

administration. Ce sont les circonstances qui décident de l'institution d'un peuple⁸⁴.

Se ne concludeva che

Or, de tout ceci, il est clair que la constitution des sociétés factices doit varier; et que Vico se livre à une imagination dépourvue de réalité, quand il enseigne que tout peuple commence par l'aristocratie⁸⁵

Tornava quindi sul legame tra dispotismo e schiavitù nei paesi orientali:

L'Orient a été préparé à l'esclavage par le gouvernement paternel, et les causes morales se sont réunies aux physiques, pour lui donner des fers mais dès qu'il s'agit des autres nations, tuout ce qu'on peut dire en general, c'est qu'elles n'ont pas été formées par la despotisme. C'est à l'histoire de leur origine à decider du reste⁸⁶.

La religione degli auspici era considerata la ragione sufficiente in grado di giustificare il rigido dualismo vigente nel regime monarchico-aristocratico. Romolo nel fondare Roma aveva svolto «en rassemblant une populace ignoble». Tra la *Commune* e i patrizi si instaurava un regime basato «sur l'inegalité des conditions»⁸⁷. Tale diseguaglianza era però unicamente frutto del regime politico stabilito a Roma e legittimato dall'autorevolezza degli *arcana*

⁸⁴ Ivi, p. 30. Nella *Scienza nuova* manca una trattazione ampia e sistematica sul dispotismo asiatico, sebbene il rapporto tra la storia romana nella sua valenza universalistica e quella dei popoli extraeuropei sia trattata nella sezione de *La Scienza nuova 1744, Descrizione del Mondo antico, e moderno delle Nazioni osservata conforme al Disegno De' Principj di questa Scienza*, cv. 511-515, pp. 1250-1253. La storia di Roma assumeva carattere universale in quanto la civiltà latina aveva compiuto il proprio corso civile con un ritmo regolare rispetto a quello troppo rapido o troppo lento delle altre civiltà.

⁸⁵ C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. 32-33.

⁸⁶ Ivi, p. 33.

⁸⁷ Ivi, p. 49.

religiosi. L'autore rimarcava con una certa enfasi il dualismo insito in una società formata da due diverse razze che legittimava nella «*même société un peuple de tyrans et un peuple de serfs*». Una circostanza che si poteva intendere solo «*remontant à ses commencemens, en chercher l'origine dans son institution même*»⁸⁸. Nella sua ricerca delle origini, l'abate francese, influenzato dal *Discours sur l'origine de l'inégalité* di Rousseau, teorizzava una originaria età dell'oro, antecedente alla divisione della proprietà agricola e caratterizzata da una sostanziale uguaglianza delle condizioni⁸⁹. In seguito, «*il se trouva deux peuples différens dans la même ville, les honneurs furent pour l'un et les travaux pour l'autre; et la Religion perpétua cette disparité, que le temps ne fit que cimenter davantage*»⁹⁰.

Con Servio Tullio sarebbero apparse nella storia istituzionale latina le centurie. Discutendo della loro funzione e composizione sociale Du Bignon prendeva le mosse dalle definizioni esposte da Vico e Duni, finendo poi per rigettarle entrambe. Nei comizi centuriati, infatti, la monarchia era riuscita a dispiegare con pienezza la sua volontà di mediazione tra i patrizi e la plebe. Per questa ragione i comizi centuriati rappresentarono la «*réunion des deux ordres se faisant dans le Comices-Centuries, qui étoient le Etats-Généraux de la République, e où en brilloir ainsi toute la majesté*»⁹¹. Il filosofo napoletano, in particolare, era criticato per aver sostenuto che fino al quinto secolo la plebe non fu ammessa ai comizi centuriati⁹². Su tale questione Du Bignon accoglieva la

⁸⁸ Ivi, p. 56.

⁸⁹ Dopo lo stabilimento della proprietà agricola «*Ansi les Patriciens, comme je l'ai déjà dit, étoient des hommes libres et légitimes; ce qui revenoit au même dans ces temps où le serfs ressembloient aux Negres des Colonies, qui peuvent comme le bétail dans l'habitation de leurs maîtres*» (ivi, p. 53).

⁹⁰ Ivi, p. 59.

⁹¹ Ivi, p. 138.

⁹² «*Pour moi, le texte de Cicéron me paroît fort clair. J'y trouve que les Magistrat Patriciens s'éloient d'abord dans la Comices-Centuries, et que par consequent Vico a eu tort de prétendre qu'avant le cinquième siècle les*

definizione delle centurie esposta nel *Contract social* di Rousseau. In quel passo il filosofo ginevrino sembrava aderire alla tradizione scettica sulla storia arcaica di Roma, lamentando la mancanza delle fonti per ricostruirne la storia istituzionale:

Non possediamo alcun documento sufficientemente certo sui primi tempi di Roma; è anche molto verosimile che la maggior parte delle cose che se ne riportano siano delle favole; e in genere la parte più istruttiva degli annali dei popoli, cioè la storia della loro originaria istituzione, è quella che più ci manca. L'esperienza c'insegna tutti i giorni da quali cause derivano le rivoluzioni degli imperi; ma, poich  di popoli non se ne formano pi , non ci restano che delle congetture per spiegare come si sono formati⁹³.

Rousseau non tornava ulteriormente sulle cause del suo scetticismo storiografico ritenendo per  paradossali e favolose le testimonianze sulle origini della civilt  latina:

Il termine *Roma*, che si pretende venga da Romulus,   greco e vuol dire forza, il termine Numa   anch'esso greco e vuol dire Legge. Quale parvenza di verit  c'  nel fatto che i primi Re di Roma di questa citt  abbiano avuto gi  prima dei nomi cos  ben connessi a quello che hanno fatto in seguito?⁹⁴.

Du Bignon seguiva ancora una volta Rousseau nel considerare l'origine delle centurie come assemblee aventi funzione di strumento fiscale per regolare il censo. Solo con la loro trasformazione in senso militare esse divennero i corpi politici entro i quali la plebe riusc  a trovare una prima forma di rappresentanza politica. Sulla natura duplice delle centurie le conclusioni di Du Bi-

Pl beiens n'avoient aucune part   la nomination des Magistrats, puisque le Censeurs, qui sont du commencement du quatrieme, n'etoient nomm s que par les Centuries» (ivi, p. 142).

⁹³ J.J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., cap. 4, I comizi romani, p. 104.

⁹⁴ *Ibidem*.

gnon e Rousseau sembravano accordarsi con quelle di Vico che aveva reso tale ambiguità sostenendo l'origine etimologica di *tribus* da *tributum*⁹⁵. Servio Tullio le avrebbe utilizzate per stringere un'alleanza con la plebe nel tentativo di bilanciare l'egemonia aristocratica, senza però stravolgerne le funzioni e i concreti meccanismi decisionali. Con questo nuovo equilibrio il potere della classe plebea veniva sapientemente contenuto e moderato. I comizi avrebbero quindi garantito la piena democraticità della costituzione latina limitando però gli svantaggi propri della repubblica popolare:

Leur système d'inégalité entre les riches et les paure servit de regle aux Comices-Tribus; on y a travaillé à faire en sorte que dans les délibérations chacun eût une influence relative à ses richesses et à sa contribution aux charges de l'Etat; de manière que le bas peuple, en donnant sa voix, fût sans autorité réelle. Cette sage économie, par laquelle Rome eut longtemps les avantages du Gouvernement Démocratique, sans être exposée à ses inconvénients, la fit prospérer et fleurir; jusqu'à ce que la populace n'étant plus contenue, elle acheta des fers des riches ambitieux, et entraîna par son nombre le reste des Citoyens, dans le tombeau où elle ensevelit la liberté⁹⁶.

Una valutazione che a ben vedere è ancora una volta ricavata da Rousseau:

Romolo, istituendo le Curie, aveva come obiettivo di frenare il Senato per mezzo del Popolo e il Popolo per mezzo del Senato, dominando ugualmente su tutti. Conferì dunque al popolo, con tale assetto, tutta l'autorità del numero per bilanciare quella della potenza e delle ricchezze, lasciate ai Patrizi. Ma conformemente allo spirito della Monarchia, concesse ciò nondimeno più vantaggi ai Patrizi grazie all'influenza dei loro Clienti sulla maggioranza dei suffragi. Quest'ammirevole istituzio-

⁹⁵ *La Scienza nuova 1744*, cit., p. 1061, nella sezione del secondo libro *Dell'origine de' Comizj Romani*.

⁹⁶ C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. 163.

ne dei Patroni e dei Clienti costituì un capolavoro di politica e di umanità, senza il quale il Patriziato, così avverso allo spirito della Repubblica, non avrebbe potuto sussistere. Soltanto Roma ha avuto l'onore di dare al mondo un così bell'esempio, dal quale non derivò mai alcun abuso e che, malgrado ciò, non è mai stato seguito⁹⁷.

La funzione equilibratrice della monarchia nella sua natura sostanzialmente filo-popolare si realizzava pienamente sotto Tarquinio il Superbo. Se la tradizione storiografica aveva radicato una sorta di leggenda nera sull'ultimo monarca di Roma, Du Bignon non esitava a tributargli un paradossale elogio dove lo indicava come il perfetto modello di monarca assoluto e illuminato. Come ha notato Mouza Raskolnikoff, a questa originale rivalutazione del potere assoluto di Tarquinio concorrevano valutazioni inerenti la Francia del XVIII secolo. In particolare, Du Bignon sarebbe stato influenzato dalle *Considération sur le gouvernement ancien et présent de la France* di D'Argenson, pubblicate nel 1764, in cui l'autore si opponeva alla dottrina della divisione dei poteri e auspicava l'accentramento della sovranità nella persona del sovrano⁹⁸. Nell'opera di Du Bignon solo dopo la fine del regime monarchico «les Patriciens s'emparent de tout l'autorité»⁹⁹, innescando una inevitabile lotta per il potere contro la Comune, poiché

et ceux des Plebeiens pour y participer, produisirent une fermentation générale, qui développa l'héroïsme dans toutes les âmes. Rome, enflammée sans cesse par les discordes civiles, fut un volcan qui embrasa tous ses environs¹⁰⁰.

⁹⁷ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 110.

⁹⁸ R. D'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1784, seconda edizione, p. 130: «Dans les Républiques, comme dans les Monarchies, la puissance publique est une: tous les suffrages doivent se réunir à un centre d'où partent les autres pouvoirs subordonnés».

⁹⁹ C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. 181.

¹⁰⁰ Ivi, p. 182.

In un primo tempo la fine della monarchia «ne fut que la souveraineté de la Noblesse et la servitude de la Commune»¹⁰¹, in quanto l'equilibrio politico appariva sbilanciato dalla mancanza dell'azione monarchica «qui tend à mettre l'égalité entre tous le sujets et la nécessité où ils étoient de s'attacher les Plebeiens, avoient commencé, en leur distribuant des terres»¹⁰². Da qui un'altra differenza tra Vico e Du Bignon. Se il filosofo italiano aveva rilevato la funzione stabilizzatrice della monarchia come culmine e termine del ciclo delle forme di governo, lo storico francese ne esaltava la funzione positiva agli inizi della Repubblica quando i sovrani operarono per mediare tra le classi difendendo i plebei dalla preponderanza aristocratica. Inoltre, lo storico francese criticava anche la teoria esposta nella *Scienza nuova* secondo la quale i romani avrebbero conosciuto i Greci solo al tempo della guerra di Taranto. Da qui una diversa valutazione della questione delle XII Tavole e della legislazione decemvirale¹⁰³. L'istituzione del Tribunato era considerata come il momento aurorale della democrazia latina cui avrebbe fatto seguito l'accesso dei plebei a molte importanti cariche ottenute tramite il ricorso ai tumulti. La democrazia non avrebbe fatto altro che sostituire il potere del censo con quello della ricchezza finendo così per radicare la tendenza al lusso che l'autore riteneva un fattore di pericolosa disgregazione del legame sociale, in quanto «destructeur rapide des Républiques, entra à Rome avec les dépouilles des nation vaincues, et y fut bien-tôt porté à l'excès»¹⁰⁴.

Originale era anche la scelta di chiudere la trattazione con un rapido *excursus* sulla decadenza di Roma. Quando Costantino trasferisce la capitale dell'Impero a Bisanzio «l'Italie qui en étoit peuplée resta déserte, et les barbares, qui débordoient de toutes

¹⁰¹ Ivi, p. 184.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Sulla posizione di Du Bignon nel dibattito sulle XII Tavole si rimanda al più volte richiamato saggio di F. Lomonaco, cit..

¹⁰⁴ C. Du Bignon, *Histoire critique*, cit., p. 343.

le parties du nord, la trouverent sans résistance et la ravagerent»¹⁰⁵. Pur non riferendosi esplicitamente all'idea del Medioevo come barbarie ricorsa, Du Bignon considerava la penetrazione delle vecchie élite imperiali nell'ossatura stessa del potere ecclesiastico come il fenomeno più rilevante e duraturo scaturito dal collasso dell'Impero. Con l'imperatore Severo che «voulu gouverner Rome comme un couvent; et confondant l'austérité de la discipline monacale avec la rigueur du despotisme»¹⁰⁶, prenderà forma una nuova aristocrazia ecclesiastica. La millenaria storia di Roma si chiudeva con un ritorno al potere monarchico-aristocratico, quasi come il ripiegarsi del circolo su se stesso, attraverso una nuova aristocrazia questa volta di natura ecclesiastica:

Il n'étoit pas possible que des souverains électifs et élevés sur le trône après avoir vieilli dans des fondations purement spirituelles, pussent conserver tant de viguer au commandement suprême. Aussi, par le pouvoir qu'ont les Prélats en charge, et l'autorité dont jouissent les Cardinaux, le Gouvernement de Rome est il oujourd'hui une aristocratie Ecclésiastique, sous la forme de la Monarchie¹⁰⁷.

4. *Per una approssimazione a Leopardi: il problema Vico-Niebuhr*

La centralità di Roma antica nella storia universale vichiana costituisce uno dei tratti più eccentrici della *Scienza nuova*, in un Settecento europeo che è stato spesso considerato come il «secolo senza Roma», in quanto l'interesse di storici e antiquari si rivolgeva principalmente allo studio delle antichità pre-romane, etrusche, pelasgiche. Anche per questa ragione la pubblicazione della *Römische Geschichte* di Barthold Niebuhr costituiva un evento tra i più cospicui nella storia della romanistica. L'opera dello storico danese, inoltre, favoriva una significativa ripresa d'interesse verso la *Scienza nuova* di Vico. Nelle pagine successive si farà riferimen-

¹⁰⁵ Ivi, p. 357.

¹⁰⁶ Ivi, p. 359.

¹⁰⁷ Ivi, p. 360.

to al dibattito intellettuale nell'Italia del primo Ottocento circa il rapporto Vico-Niebuhr e sulla possibilità di un intervento diretto nella questione da parte di Giacomo Leopardi. Un'eventualità basata su una testimonianza piuttosto tarda di Antonio Ranieri circa l'incontro romano tra Leopardi e Niebuhr.

Occorre premettere che nel catalogo della biblioteca Leopardi, in cui, com'è noto, troviamo solo una edizione molto tarda della *Scienza nuova*, non vi è traccia della presenza delle opere di Duni e Du Bignon. Ma non vi è notizia nemmeno della grande opera di Niebuhr sulla storia arcaica di Roma che Leopardi nel 1828 commenta diffusamente nelle pagine dello *Zibaldone* servendosi di una traduzione inglese¹⁰⁸.

Nel 1823, proprio durante il suo soggiorno romano, Leopardi incontra Niebuhr che in quel frangente era ambasciatore presso la sede Apostolica romana¹⁰⁹. Leopardi si era guadagnato l'ammirazione del grande storico danese con le sue *Notae* al *Filone* e al *De Repubblica*, apparse sulle *Effemeridi letterarie*. Dopo l'incontro romano Niebuhr confermerà il suo giudizio su Leopardi considerandolo come il più grande filologo italiano¹¹⁰. La *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini, dedica pagine di notevole interesse alla ricostruzione del rapporto Leopardi-Vico, in cui, come si avrà modo di vedere, il nome di Niebuhr torna come una sorta di *trait d'union*. Nella sezione dedicata a Leopardi Croce, sempre prudente nell'avvalorare un influsso diretto di Vico sugli autori di volta in volta presi in esame, sostiene che Leopardi conoscesse in profondità la *Scienza nuova*. Nella visione crociana questa conclusione sembra costituire un dato evidente, quasi esente da disputa, al

¹⁰⁸ Le annotazioni di Leopardi a Niebuhr nello *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997, partono dall'agosto 1828 [4430], tomo 2, pp. 2902.

¹⁰⁹ R. Damiani, *All'apparir del Vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Milano, Mondadori, 1998, pp. 201-202.

¹¹⁰ S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 96-108.

punto che Leopardi poteva essere considerato come un «accurato studioso del Nostro»¹¹¹. Il giudizio crociano era giustificato dall'eco vichianeggiante di diversi luoghi dei *Canti* e dei *Pensieri*, nonché da un passo de *Il Parini ovvero della Gloria*, che si legge nelle *Operette morali*¹¹². È il caso di soffermarci brevemente sull'operetta di Leopardi, composta nell'estate del 1824, che costituisce una delle rare circostanze in cui Leopardi cita Vico. Protagonista del dialogo leopardiano è Giuseppe Parini sollecito a mostrare ad un suo allievo desideroso di raggiungere la gloria nelle lettere gli svantaggi di una simile aspirazione. Nelle sue argomentazioni impregnate di disincanto il Parini leopardiano adduce molte ragioni in grado di dimostrare la vanità di una vita spesa nell'esercizio delle lettere, tra le quali l'impossibilità di un'autentica comunicazione tra autore e lettore, le insidie delle mode letterarie e filosofiche, le difficoltà di ogni genere che un autore d'ingegno deve sperimentare per poter emergere. Ma su questa congerie di micro-ostacoli si stagliava uno scoglio di carattere metafisico. Gli studi sono presentati come il luogo di una malinconia sostanziale ed ineliminabile. Il pensiero non si presenta come la dimora naturale dell'uomo ma al contrario costituisce un'inclinazione decisamente innaturale. Tale consapevolezza, come ricordava Leopardi, non era estranea alla considerazione degli antichi scrittori (primo tra tutti Cicerone), che tenendo per fermo il primato della vita pratica su quella contemplativa quasi sentivano il bisogno di giustificarsi con i propri lettori per il loro indugiare nella scrittura, pratica collegata all'ambito dell'*otium*. Così per il Parini di Leopardi «niun ingegno è creato dalla natura agli studi; né l'uomo nasce a scrivere, ma solo a fare»¹¹³.

¹¹¹ B. Croce - F. Nicolini, *Bibliografia vichiana*, Napoli, Ricciardi, 1947, p. 451.

¹¹² G. Leopardi, *Il Parini ovvero della Gloria*, in *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli, Guida, 1985, pp. 249-295.

¹¹³ Ivi, p. 251.

Nel *Parini* il nome di Vico ricorre in un luogo non certo banale. Il filosofo napoletano, infatti, è ricordato accanto ad altri ingegni sommi della tradizione occidentale in un passo orientato a mostrare una sorta di convertibilità tra razionalità e immaginazione, filosofia e poesia:

Primieramente abbi per cosa certa, che a far progressi notabili nella filosofia, non bastano sottilità d'ingegno, e facoltà grande di ragionare, ma si ricerca eziandio molta forza immaginativa; e che il Descartes, Galileo, il Leibnitz, il Newton, il Vico in quanto all'innata disposizione dei loro ingegni, sarebbero potuti essere sommi poeti; e per lo contrario Omero, Dante, lo Shakespeare, sommi filosofi¹¹⁴.

Un passo, come si diceva, certamente significativo che Croce chiosava sostenendo che Vico non avrebbe certo avvalorato la posizione espressa da Leopardi sul rapporto tra filosofia e poesia.

Altri passaggi dell'operetta in questione sembrano quasi farci pensare che Leopardi nell'argomentare sull'impossibilità/vanità della Gloria letteraria avesse ben presente il caso di Vico. Si pensi ad un passo dedicato al destino dei grandi precursori che per la novità delle loro tesi rischiano di essere considerati dai loro contemporanei incomprensibili ed oscuri. Uno stigma che, com'è noto, aveva accompagnato la *Scienza nuova* fin dai primi momenti della sua fortuna:

Spesse volte le più stupende opere filosofiche sono anche imputate di oscurità, non per colpa degli scrittori, ma per la profondità o la novità dei sentimenti da una lato, e dall'altro l'oscurità dell'intelletto di chi non li potrebbe comprendere in nessun modo¹¹⁵.

È alquanto difficile stabilire se Leopardi fosse consapevole della ripresa d'interesse verso la *Scienza nuova* che si verifica con le traduzioni dell'opera in tedesco nel 1824 e in francese nel 1827.

¹¹⁴ Ivi, p. 273-274.

¹¹⁵ Ivi, p. 277.

Di certo la riscoperta europea dell'opera del filosofo italiano doveva essere ben presente ad Antonio Ranieri, inseparabile compagno del poeta nei suoi soggiorni a Roma, Firenze e Napoli, come testimoniano alcune considerazioni sul filosofo italiano raccolte nei suoi scritti inediti¹¹⁶.

Ma perché accostare il nome di Leopardi a quello di Niebuhr? All'uscita della *Römische Geschichte* molti lettori italiani e tedeschi rilevarono una serie di analogie tra l'opera dello storico danese e la *Scienza nuova*. Come era già accaduto per Boulanger, Montesquieu, Rousseau molti si chiesero se l'opera del filosofo italiano fosse stata una delle fonti non dichiarate di Niebuhr. Non mancarono coloro che accusarono apertamente il grande erudito di essersi appropriato delle tesi di Vico sulla storia romana arcaica senza citarlo. Croce nel ricostruire sinteticamente tale dibattito fornisce un lungo elenco degli autori che si interrogarono sul rapporto Vico-Niebuhr¹¹⁷. A quelli menzionati da Croce, occorre aggiungere il già richiamato Achille Gennarelli, professore di diritto alla Sapienza di Roma e curatore dell'edizione ottocentesca delle opere del Duni. Gennarelli poneva un'alternativa dilemma: se Niebuhr conosceva Vico si era appropriato delle sue conclusioni senza citarlo o, se non lo conosceva, era comunque reo di ignorare uno dei contributi più importanti sulla storia della Roma antica.

¹¹⁶ Si vedano gli scritti pubblicati per la prima volta in A. Ranieri, *Ranieri inedito* (*Le notti di un eremita; Zibaldone scientifico e letterario*), Napoli, Macchiaroli, 1994, nonché i contributi critici raccolti nel volume. Dall'esame di questi scritti è possibile concludere che Vico fu uno degli autori privilegiati da Antonio Ranieri, anche se la piena valorizzazione della sua riflessione avviene nel periodo della Rivoluzione di Luglio, in un frangente in cui il giovane napoletano frequenta a Parigi i corsi di Cousin. Ranieri quindi è ben consapevole della ripresa d'interesse verso l'opera di Vico avvenuta a partire dagli anni Venti dell'Ottocento.

¹¹⁷ *Bibliografia vichiana*, cit., pp. 503-515. La prima traduzione in tedesco della *Scienza nuova* viene realizzata nella temperie favorita dall'opera di Niebuhr.

Nell'ormai lungo dibattito sul rapporto Vico-Niebuhr si sarebbe inserito Antonio Ranieri che per primo coinvolge il nome di Leopardi all'interno di quella disputa. Nel 1862 Ranieri aveva tenuto a Napoli un discorso per l'inaugurazione di una statua dedicata a Vico¹¹⁸. In quell'occasione egli ammetteva che il valore di Vico era stato riconosciuto dai tedeschi prima ancora che dagli italiani ma, aggiungeva, «quando la messe raccolta divenne sterminata [...] allora anche quella grandissima nazione ingelosì; ed un amaro silenzio seguì ai primi furori della divinazione»¹¹⁹. S'intende bene come la testimonianza di Ranieri s'inserisca nel contesto del dibattito Vico-Niebuhr, fino ad accentuare la portata polemica della questione. Vico era ormai considerato un autore nazionale al punto che la sua eredità poteva divenire un vessillo polemico contro la cultura tedesca. Nel suo discorso Ranieri non esitava a chiamare in causa Leopardi che durante uno dei suoi colloqui con Niebuhr lo avrebbe sollecitato ad esprimersi circa la sua conoscenza della *Scienza nuova*:

Che più? Giacomo Leopardi, quell'altro eterno lume d'Italia, giovanissimo ancora, abitava, in Roma, una riposta casetta. Niebuhr lo scoperse, e lo visitò; e lo predicò, poscia a tutta la Germania. Ma Giacomo, già da lunga pezza addolorato dal tristo silenzio del visitante, si fece cuore a nominargli il gran padre [Vico]; e n'ebbe un silenzio ancor più tristo, perché inasprito dal sentimento ineffabile che dovette, in quel punto, flagellare il gran figliuolo!¹²⁰.

Come valutare la testimonianza di Ranieri? Certo essa appare quanto meno inquinata dall'intenzionalità celebrativa e nazionalistica che egli vi conferisce. Quando Ranieri pronuncia il suo di-

¹¹⁸ A. Ranieri, *Discorso recitato il dì primo anniversario del Plebiscito dell'Italia meridionale, dedicandosi la statua di Giambattista Vico nel giardino pubblico di Napoli*, in *Quattro discorsi di Antonio Ranieri deputato circa le cose dell'Italia meridionale*, Torino-Milano, Casa editrice italiana di M. Guigoni, 1862, pp. 60-68.

¹¹⁹ Ivi, p. 63.

¹²⁰ Ivi, p. 64.

scorso l'oscuro e negletto Giambattista Vico sembra finalmente avviarsi a divenire un autore centrale nell'autocoscienza culturale della nazione italiana. Sorte analoga sarebbe spettata a Leopardi che non a caso Ranieri inserisce volutamente in una sorta di rapporto di filiazione col filosofo napoletano. Se liberata da questo pesante involucro celebrativo la testimonianza di Ranieri finisce per avvalorare l'idea del rapporto Vico-Niebuhr-Leopardi che sarebbe meritevole di un'analisi più approfondita. Gli scritti leopardiani però non sembrano suffragare la testimonianza di Ranieri. In particolare, non esistono altri elementi in grado di confermare che la nube (vera o presunta) circa la conoscenza di Vico da parte dello storico danese rendesse "tristo" e "silenzioso" l'incontro tra i due. Al contrario, per Leopardi l'ammirazione di Niebuhr e la possibilità di frequentarlo personalmente a Roma costituiranno uno degli eventi più felici della sua biografia intellettuale. Inoltre, le molte pagine dedicate a Niebuhr nello *Zibaldone* non chiamano in causa Vico nonostante tocchino temi sui quali il filosofo napoletano si era a lungo cimentato, come il problema della lingua comune e l'origine dell'immaginazione mitologica presso gli antichi.

Il problema del rapporto Vico-Leopardi resta quindi ancora sostanzialmente aperto, così come resta ancora da intendere la possibile influenza su Leopardi della rivalutazione ottocentesca di Vico. In entrambe le questioni la presenza di Niebuhr sembra avere un'importanza determinante.

Anna Di Somma

La realtà umana tra disvelamento e fondazione:
l'incidenza di Vico e Leopardi
nell'antropologia di Ernesto Grassi

1. *Vico e l'antropologia delle origini: il mondo umano tra fondazione fantastica e disvelamento.*

Leggiamo in *Heidegger e il problema dell'umanesimo* che

il problema della verità logica [...] deve essere sostituito dal problema molto più originario del *disvelamento*, dal problema della *schiarita* (*aletheia*) nella quale primariamente appare ciò che è, l'essente. Ciò assegna un nuovo compito alla filosofia: quello di sostenere il primato e l'originalità del linguaggio poetico rispetto al linguaggio razionale; rammentiamo a questo proposito la spiegazione heideggeriana della *Lichtung*¹.

Come è noto Grassi pone in relazione la tesi heideggeriana a Vico in riferimento al tema della ricerca dell'origine del mondo umano, della fondazione e della *Lichtung*. La posta in gioco supera i limiti di un parallelo storiografico poiché evidenzia una serie di concetti che troviamo in tutte le analisi storiche e filosofiche del pensatore milanese. La *Frage* grassiana diviene una domanda squisitamente antropologica: quando, come e dove compare l'esistenza umana come «una nuova realtà rispetto alla natura biologica e vegetativa?»². La risposta è individuata nella *Lichtung*. Il divenire uomo dell'uomo (e la conseguente comparsa del mondo, del cosmo dal *caos* originario) è un processo che parte dall'originaria *estraneazione* dell'uomo, intesa come «angoscia originaria del-

¹ E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli, Guida, 1985, p. 35.

² Id., *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, Napoli, Guida, 1990, p. 251.

lo smarrirsi nella foresta primordiale»³ e, passando per le varie tappe storiche dello sviluppo antropologico, approda all'istituzione della comunità umana mediante la parola che non è rispecchiamento dell'ente ma *atto istitutivo* del reale, del mondo umano, mostrando una virtù *onto-poietica*. «Nella libera decisione di far luce nella foresta primordiale per fondare il primo luogo umano»⁴ Grassi rintraccia l'autentica caratura onto-antropo-logica della ricerca filosofica e in particolare del discorso vichiano. In tale prospettiva la *Scienza nuova* delinea il tema del *disvelamento* in cui appare l'uomo e il suo mondo⁵. Il passaggio dal ferino all'umano innesca un processo che una volta interiorizzato dalle menti primitive converte il bestione in uomo: si tratta del percorso faticoso

³ Ivi, p. 253.

⁴ Ivi, p. 251.

⁵ Per Grassi «l'unico pensatore che [...] avrebbe potuto aprire la comprensione per il pensiero di Vico sarebbe stato Heidegger» (Id., *Vico e l'Umanesimo*, Milano, Guerini e Associati, 1992, p. 194). Ciò poiché la *Lichtung* heideggeriana è molto affine al tema del *lucus* vichiano. Entrambe le nozioni rientrano in un pensiero dell'origine storica del mondo che ha natura innanzitutto linguistica e poetica. Come leggiamo in *Scienza nuova* «le prime città, quali tutte si fondarono in campi colti, sursero con lo stare le famiglie lunga età ben ritirate e nascoste tra' sagri orrori de' boschi religiosi, i quali si truovano appo tutte le nazioni gentili antiche e, con l'idea comune a tutte, si dissero dalle genti latine "luci", ch'erano "terre bruciate dentro il chiuso de' boschi"» (G. B. Vico, *La Scienza Nuova*, a cura di M. Sanna – V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, p. 795). Grassi sottolinea come la dimensione di apertura del *lucus vichiano* analoga a quella della *Lichtung* heideggeriana tematizza l'origine della storia, del linguaggio, della poesia e del sacro. Il Vico di Grassi, antropologo delle origini, ha a cuore la questione del *contesto originario* e ricerca l'*archè* del "disvelamento della foresta primordiale" che altro non è che il problema del fondamento del mondo umano, identificato nei principi "universali ed eterni" che soggiacciono al divenire della storia. Grassi individua numerosi punti di contatto tra Vico e Heidegger segnatamente al tema della *Lichtung*: l'utilizzo del termine *luce*; la *spaesatezza* e l'angoscia originaria dell'uomo primitivo; l'atto pratico di umanizzazione della natura. In questo "atto di disboscamento" viene collocato il punto di origine dell'umano e la fine del «divagamento ferino dentro la gran selva di questa terra» (G. B. Vico, *La scienza nuova*, cit., p. 793).

che va dalla barbarie agli ordini civili. Il significato della *luce* vichiana è infatti innanzitutto *civile*, *politico* e *comunitario*. Come sottolinea Carillo «il *lucus* diventa in Vico il primo *locus*, il primo luogo sottratto all'indeterminatezza dello spazio originario»⁶. Del termine vichiano *luce* Grassi sottolinea la valenza di *interruzione nella frequenza della selva*. Egli sostiene che «nel terrore che coglie l'uomo, nell'esperienza della sua alienazione dalla natura, questi crea e fonda il primo luogo umano nella storicità, il regno della fantasia e dell'ingegno»⁷. L'originario pensiero vichiano del *lucus* diviene un pensiero *epocale* anti-razionalistico e fenomenologico: «la sua opera – quella di Vico – è una vera fenomenologia, una descrizione di come a poco a poco appaia (*phainesthai*) il reale umano»⁸. L'attenzione sul tema fenomenologico dell'apparire, della manifestatività e della *Lichtung* rintracciate in Vico porta Grassi ad esaminare il tema della *fantasia* vichiana che

è l'espressione dello spirito umano in quell'istante del ciclo storico, che esso deve sempre nuovamente percorrere, quando l'ente originario si rivela all'uomo solo in immagini, simboli, miti. A riguardo si deve notare che anche il mondo della fantasia, come prima fase dello sviluppo dello spirito umano, non è un mondo primitivo in senso negativo; è essenzialmente e perfettamente formato in sé, per certi aspetti è ancora più vicino all'ente originario di quanto non lo sia il mondo della ragione⁹.

La fantasia si esprime originariamente nelle *metafore*, nel conferimento figurato dei significati che divengono

la forma originaria dell'atto interpretativo stesso che assurge dal particolare all'universale attraverso la rappresentazione di un'immagine, ma

⁶ G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale scientifica, 2000, p. 284.

⁷ E. Grassi, *Vico, Marx e Heidegger*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 181.

⁸ Id., G. B. *Vico filosofo epocale*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 195.

⁹ Id., *Del vero e del verosimile in Vico*, in Id., *I Primi scritti 1922-1946*, Napoli, La città del sole, 2011, p. 963.

naturalmente sempre riguardo alla sua importanza per gli esseri umani. L'atto erculeo è sempre un atto metaforico e ogni atto metaforico e ogni metafora autentica è in tal senso lavoro erculeo¹⁰.

L'attenzione alla prassi metaforica¹¹ superando il piano linguistico non è solo rappresentazione immediata di un'immagine poiché per la sua struttura traspositiva assume un ruolo storico-politico: quello della *formazione* del mondo umano come traspare dalla correlazione *atto metaforico-atto erculeo*¹². Il ruolo della fantasia vichiana è sottolineato da Grassi nell'ambito dell'analisi della fantasia e delle sue forme di funzionamento come paradigmi per delineare una storia del pensiero occidentale: la fantasia è forza *formatrice* che la mente umana attiva tramite le sue azioni simbolizzatrici. Egli considera la *vis* plastica e *cosmica* della fantasia e la relativa attività metaforica come fonti originarie dell'esistenza e del mondo storico. Ma «qual è l'*ambito originario* della fantasia, la cui essenza è – come abbiamo visto – il *metapherein?*»¹³. Con le riflessioni su *fantasia*, *ingegno*, e *sensu comune*, Vico consente un ripensamento della storia del pensiero occidentale al di fuori dei cardini

¹⁰ Id., *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, Napoli, La città del sole, 2006, cit., pp. 38-39.

¹¹ Cfr., Id., *Prolegomena ad una concezione della retorica. La phonè come elemento in-deducibile del linguaggio*, in «Il Verrì», 1989, p. 48.

¹² Il cenno ad Ercole si lega al tema del lavoro e della fondazione politica. Esso è l'atto di risposta umana ai bisogni originari è il lavoro, catalizzatore del processo di civilizzazione come le fatiche di Ercole ricordate nella *Scienza nuova* esemplificano. «Le fatiche di Ercole presuppongono una interpretazione della natura come essa fu prima della sua umanizzazione, cioè come realtà asservibile all'uomo e presuppongono anche una visione del successo ottenibile con tale agire. Il lavoro quindi dev'essere concepito come la funzione di conferire un significato e di far uso del medesimo, mai come un'attività puramente meccanica o una trasformazione puramente tecnica della natura, estranea al contesto generale delle funzioni umane» (Id., *La priorità del sensu comune e della fantasia: l'importanza filosofica di Vico oggi*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 51-52).

¹³ Id., *Potenza della fantasia*, cit., p. 239.

dell'intelletto calcolante e della metafisica astratta. Nella *Scienza nuova* egli sviluppa «la tesi di una logica della fantasia al fine di trovare l'accesso all'umano – nella sua singolarità e concretezza – un accesso che la logica tradizionale, con la sua ricerca rivolta esclusivamente all'universale, non aveva ottenuto»¹⁴. Siamo di fronte ad un *logos phantastikòs* capace di penetrare il mondo storico-individuale con maggior successo di quanto non faccia la logica tradizionale¹⁵. Se il problema principale di Vico «consiste nell'identificare l'ambito originario all'interno del quale soltanto può in generale manifestarsi la storicità, ossia il mondo umano come tale [allora] si tratta in ultima analisi di scoprire la *struttura dell'esistenza umana*»¹⁶. Emerge, da un lato, un Vico *antropologo delle origini* del mondo umano storico-politico-linguistico, dall'altro, la questione fondamentale dell'onto-antropo-logica grassiana: l'analisi del mondo umano attraverso l'attenzione all'*ursprünglich Rahmen*¹⁷ – la *Lichtung* – e alla *Struktur des menschlichen Daseins*¹⁸ – l'analitica dell'esistenza. Il tema del cominciamento del mondo umano è intimamente legato a quello dell'origine della storia e della *socialità* a cui Vico assegna il ruolo di elemento fondativo delle istituzioni politiche. Secondo Vico la fantasia è un mezzo di produzione di immagini che rappresentano una griglia interpretativa della realtà, costituendosi come condizione trascendentale della crescita e dell'apertura mentale dell'uomo, del percorso di costruzione ed

¹⁴ Ivi, pp. 239-240.

¹⁵ Cfr., D. P. Verene, *La scienza della fantasia*, Roma, Armando 1984; Id., *Vico's Humanity*, in «Humanitas. Journal of the Institute of formative spirituality», XV, 1979; G. Costa, *Genesi del concetto vichiano di fantasia*, in *Phantasia/Imaginatio*, V Colloquio Internazionale, a cura di M. Fattori, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988; M. Sanna, *La fantasia che è l'occhio dell'ingegno. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, Guida, 2001; G. Cacciatore, *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015.

¹⁶ E. Grassi, *Potenza della fantasia*, cit., p. 240.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

elaborazione del suo cammino storico: essa consente all'individuo di comprendere il suo essere nel mondo, la sua *circumstantia*, di persistere nel suo *spazio vitale*¹⁹, sebbene attraverso una comprensione della realtà *non* adeguata, ma pur sempre vera, dovuta alla impossibilità umana di giungere alla piena conoscenza di fenomeni che sono stati creati da un'identità superiore all'uomo. Pur accogliendo la prospettiva grassiana della rivalutazione del tema della fantasia in Vico vorremmo sottolineare come per quest'ultimo il mezzo di controllo della fantasia resti in ultima istanza la ragione, la sola capace di regolare il ragionamento fantastico in modo da renderlo attinente al mondo reale. Qui si inserisce anche il proposito pedagogico presente nel *De ratione*, per cui gli uomini, già dall'età della fanciullezza, hanno bisogno di educare il loro modo di ragionare, che per Vico – come per Cartesio – comporta l'utilizzo del metodo matematico. Sostiene Vico nel *De ratione* che «come nella vecchiaia prevale la razionalità, così nell'adolescenza prevale la fantasia: e davvero non è in alcun modo opportuno nei giovinetti offuscare quella che è sempre stata considerata l'indizio più felice dell'indole futura»²⁰. La condizione mentale dei fanciulli li agevola a sviluppare la loro capacità immaginativa, componente decisiva in questo specifico periodo della formazione. Con l'età adulta l'uomo inizia invece a inquadrare razionalmente gli enti, a far prevalere la ragione sulla fantasia. Vico accetta entrambi i momenti della formazione dell'individuo, senza porre un *antagonismo* delle facoltà, un manicheismo gnoseologico. Occorre tenere presente la *duplice* valenza della fantasia in Vico: da un lato essa costituisce la capacità “primitiva” di creare un impero della fantasia e del mito; dall'altro necessità di essere limitata e sottomessa alle strutture della ragione²¹. A

¹⁹ Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 53 e sgg.

²⁰ G. B. Vico, *Sul metodo degli studi del nostro tempo*, a cura di A. Suggi, Pisa, Ets, 2010, p. 37.

²¹ P. Cristofolini, *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, Nis, 1995, p. 84.

differenza di un'ipotesi che ricomprende il concetto di fantasia all'interno di uno sviluppo razionale graduale e progressivo Grassi propende per l'idea che «la fantasia, basata sull'esperienza delle molteplici interpretazioni che si possono dare ai fenomeni sensibili, crea le prime analogie fra tali fenomeni e con essi le prime connessioni e infine le definizioni»²². Per il filosofo si tratta del *primo adattamento della natura*: attraverso la fantasia l'uomo mette in atto quella *domesticazione dell'essere* che costituisce l'essenza dell'attività mentale. Egli individua tre significati principali della fantasia vichiana: «nella fantasia e mediante la fantasia si mostra che l'essere umano, a differenza dell'animale, non soggiace a modelli dominanti che danno alle percezioni sensibili un significato inequivocabile»²³; «la seconda funzione della fantasia fu di costringere l'uomo a farsi dominare dalla paura, dal terrore di fronte alle cose»²⁴; «la terza funzione della fantasia è quella di essere il primo originario fattore che dà un significato al lavoro»²⁵. Secondo Grassi la fantasia è strettamente correlata alla nascita della poesia, è legata alla nascita della religione come prima forma di adattamento della natura e di genesi dell'ordine e va concepita in relazione alla fondazione sociale e politica che è innescata dal lavoro, che allarga il proprio raggio di incidenza ben oltre i confini dell'autoconservazione. Facoltà della visione per eccellenza, essa è l'occhio dell'ingegno: entrambe facoltà, insieme al senso comune, che costituiscono la triade ermeneutica per una corretta comprensione di Vico e della *Scienza nuova*. Grassi asserisce che

secondo l'approccio vichiano il mondo storico sorge dall'interdipendenza delle esigenze umane, dagli elementi di cui abbisogna l'uomo. Da esso deriva la necessità di intervenire nella natura umaniz-

²² E. Grassi, *Marxismo, umanesimo e problema della fantasia nelle opere di Vico*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 89.

²³ Ivi, pp. 88-89.

²⁴ Ivi, p. 89.

²⁵ Ivi, p. 90.

zandola e anche la necessità di stabilire istituzioni umane, comunità sociali, organizzazioni politiche²⁶.

Alla base di questa struttura ritroviamo il senso comune guidato dall'ingegno che è la facoltà di scoprire le somiglianze e la fantasia, basata sulla facoltà dell'ingegno, «conferisce significati alle percezioni sensibili. Mediante tale trasferimento la fantasia costituisce la facoltà originaria del far vedere (*phainesthai*)»²⁷. Se per Vico è vero che «la fantasia è una facoltà certissima, poiché usandola, noi foggiamo le immagini delle cose»²⁸, e che l'ingegno è «la facoltà del congiungere in unità cose distanti, diverse»²⁹, è altrettanto indiscutibile che nel momento in cui l'uomo incomincia ad affinare il suo intelletto e tende ad essere più razionale (in quella fase storica che Vico fa corrispondere all'età degli uomini), incomincia a limitare l'utilizzo della sua capacità immaginativa. La fantasia, allora, si trasforma in un'affinata *facoltà poetica*, in una forza creativa che aiuta l'immaginazione dei poeti e la loro capacità inventiva. Grassi riconosce la possibilità di un'interpretazione simile della fantasia ma ribadisce nondimeno la necessità di guardare al nesso di *fantasia-ingegno-senso comune* nell'ottica della fondazione antropologica. Egli afferma che

si potrebbe sostenere che Vico attribuisca al discorso fantastico e metaforico solo il significato di un parlare improprio, che diventa appropriato solo attraverso la logica, poichè egli restringe l'uso del parlare metaforico e fantastico a un primo periodo della storia. Noi possiamo rispondere a questa osservazione guardando ai fatti, cioè chiarendo la relazione tra l'attività ingegnosa e immaginativa e senso comune, o

²⁶ Id., *La priorità del senso comune*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., p. 43.

²⁷ Ivi, pp. 49-50.

²⁸ G. B. Vico, *La metafisica del 1710*, a cura di A. Corsano, Bari, Adriatica, 1966, p. 111.

²⁹ Ivi, p. 114.

esaminando più profondamente il concreto dominio in cui l'ingegno e la fantasia sono capaci di costruire il mondo umano³⁰.

Con la fantasia, l'ingegno e il senso comune è in gioco il tema della *fondazione* della civiltà che tocca anche l'ambito del mito.

2. La nascita del cosmo umano: fondazione della civiltà e mito.

L'analisi del linguaggio poetico come fondazione della comunità politico-sociale ci consente di comprendere l'estensione del discorso grassiano al *mito* il cui significato politico va letto alla luce della relazione tra *mito* e *poesia*. La ricerca sul mito è inquadrabile all'interno di una prospettiva di *demitizzazione* non omogenea a quella di *razionalizzazione*. Come afferma Gentili «nella misura in cui – Grassi – legge il mito alla luce delle sue relazioni, porta allo scoperto il nesso intrinseco tra mito e demitizzazione»³¹. Come interpretare allora la relazione complessa e articolata tra il mito e i suoi prodotti alla luce del nesso *mito-demitizzazione*? Egli analizza il mito quale atto di fondazione originario, arcaico, indeducibile, attraverso le relazioni che lo stesso mito fonda: relazioni retoriche e poetiche, religiose e anche filosofiche. Per Grassi il «mito fonda (*begründet*) il *logos*, quindi il mondo indicativo quello dimostrativo»³². Esso ha una duplice valenza: è il racconto che è alla base delle arti imitative – non solo della tragedia o della commedia, ma persino della musica, della danza – ma è anche l'unità del significato di mito come storia sacra e come *fabula*. «Il mito esige di sottomettere la molteplicità dei fenomeni naturali in un'unità ultima, originaria ed onnicomprensiva, costituendo in questo

³⁰ E. Grassi, *La priorità del senso comune e della fantasia: l'importanza di Vico oggi*, in Id., *Vico e l'umanesimo*, cit., pp. 50-51.

³¹ Id., *Arte e mito*, tr. it. a cura di C. Gentili, Napoli, La Città del Sole, 1996, p. 27.

³² Id., *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Milano, Guerini e Associati, 1998, p. 85.

modo un *kosmos* in sé compiuto. *Mito è ciò che dà ordine*³³. La sua essenza va collocata nell'ambito della *formazione* umana di un mondo dotato di un'unità strutturale e ciò che esso rivela è la temporalità dell'esistenza umana. Si tratta della prima formazione culturale in cui si dispiega la *coscienza temporale umanistica* poiché nel mito «domina il tempo che costantemente ritorna»³⁴. Il filosofo italiano individua due significati fondamentali del mito³⁵: *favola* e creazione artistica; realtà *religiosa* esemplare. Nel primo significato Grassi si rifà ad Aristotele e all'analisi condotta nella *Poetica* sul mito come «sintesi delle azioni» in cui è sovrapponibile la sua valenza di *fatto* con quella di *composizione* di fatti. Accanto all'idea di mito come realtà vivente, sacrale, in cui la temporalità infinita è sospesa in un orizzonte chiuso e circolare compare il tema dell'arte come favola, racconto, mito, composizione dei fatti: l'arte si pone come *demitizzazione* poiché «nasce nell'istante in cui l'ordine assoluto – espresso dalla realtà religiosa – viene infranto. Nel momento in cui ci si distoglie dall'ordine eterno e in sua vece si manifesta l'ordine possibile, sorgono i progetti umani, individuali»³⁶. Essa appare come articolazione specifica di una possibilità intrinseca al mito – il suo divenire possibilità umana – e non come *razionalizzazione* della dimensione mitico-sacrale originaria e prorompe laddove si crea uno strappo, una lacerazione, una rottura: la temporalità e la spazialità sacre dell'universo mitico si disintegrano, facendo spazio a quelle profane del mondo artistico. Nel secondo significato il mito emerge come realtà sacrale, religiosa ed esemplare. Per Grassi «questo mondo mitico è sostanzialmente distinto da quello profano, in quanto il profano presuppone una temporalità, una caducità, un essere-sempre-diversamente [...] perciò lo spazio profano non è neppure mai chiuso, ma si perde in una dimensione sterminata e senza confi-

³³ Id., *Arte e mito*, cit., p. 150.

³⁴ Ivi, p. 166.

³⁵ Id., *Mito e arte*, in «Rivista di filosofia», XLVII, 1956, 2, p. 162.

³⁶ Ivi, p. 158.

ni»³⁷. Tra il mito e l'arte dunque ritroviamo una differenza che si situa innanzitutto nei due tipi di temporalità e spazialità vissute. Eppure essi hanno in comune l'esigenza di *riunificazione* della molteplicità dei fenomeni sensibili sotto un ordine, una legge, un *kosmos*.

Il mito esige di sottomettere la molteplicità dei fenomeni naturali in un'unità ultima, originaria, onnicomprensiva, costituendo in questo modo un *kosmos* in sé compiuto. Mito è ciò che dà ordine. Stando a questa concezione, il mito racchiude gli elementi eternamente esistenti dell'esistenza umana e li rappresenta: ciò che esso rivela è l'eternamente presente³⁸.

Nel mito viviamo la *connessione* con il mondo circostante – *l'ora di Pan* – che appare come «l'ora in cui la realtà frammentaria quotidiana si trasforma in un'unità ed attualità terribile, fuori del tempo. Nel mito domina la pienezza di una realtà che incombe sul singolo e non lo lascia più sfuggire»³⁹; mentre l'arte rappresenta la *morte* di Pan, «l'infrangersi del mito»⁴⁰. Di fronte alla disintegrazione del mondo mitico-sacrale «l'uomo ricorre ai ritrovati tecnici» – l'arte come *poiesis* e come *technè* – «quando ha perso di vista i riferimenti a una realtà fuori dal tempo. Propriamente in questo istante sorge l'*empeiria*, la necessità di trovare un *guado* attraverso il fiume delle impressioni sensibili che si sono staccate dall'ordine originario»⁴¹. L'arte come il mito è «il progetto universale delle possibilità umane»⁴² e soprattutto la poesia assurge per Grassi a evento privilegiato della relazione uomo-essere. Ma è possibile attraverso la poesia esprimere il mito? Oppure la dimensione poetica è una forma della ricezione mitica, una forma

³⁷ Id., *Arte e mito*, cit., p. 159.

³⁸ Ivi, p. 150.

³⁹ Id., *Mito e arte*, cit., p. 150.

⁴⁰ Ivi, p. 151.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Id., *Arte e mito*, cit., p. 168.

demitizzata del mito? Per comprendere l'essenza e il valore di *fondazione* del mito non dobbiamo prestare attenzione al *passaggio* dal *mito* al *logos* – dove il mito appare come una prestazione *arcaica* della ragione e il *logos* come un mito razionalizzato – ma al nesso tra *mito* e *demitizzazione*. Si tratta di un movimento tutto interno al mito e che si intreccia al tema della *fondazione*. Il mito in quanto “*topos atopos*” è premessa, origine che non può essere *conosciuta* ma *detta* attraverso la poesia. Grassi parte da un'idea di mito come fondazione-origine-inizio, come prestazione fondativa (*Begründung*):

In questo senso il mito – sia come realtà religiosa esemplare, sia come creazione artistica e quindi come favola – può venir considerato come il principio instauratore originario di una comunità [...] con l'ordine – che pone una molteplicità di movimenti entro un'unità – si preannuncia la realizzazione dell'aspetto sociale⁴³.

3. Leopardi e la formazione del mondo umano: la funzione trascendentale di noia e illusione.

Il tema della formazione e della fondazione induce Grassi a confrontarsi con Leopardi e con la sua *teoria dell'illusione*. Il filosofo sottolinea quanto l'approccio del *teoreta dell'illusione*⁴⁴ sia distante dal razionalismo della metafisica astratta del “secol superbo e sciocco” insistendo soprattutto su quei concetti, quali *illusione* e *noia*, *piacere* e *dolore*, *natura* e *passione* in cui Leopardi assume un atteggiamento critico verso l'ottimismo razionalistico e il tema della civilizzazione. Il Leopardi grassiano, critico del tempo moderno e delle devastazioni dell'intelletto, segue un percorso di ricerca in linea con la tradizione umanistica. Il poeta di Recanati appare in forma sparsa e asistemica già a partire da *I primi scritti 1922-1946* in relazione all'analisi dei concetti di formazione *Bildung*, di *noia*, di *illusione*. In *Il confronto con la filosofia tedesca in Italia*

⁴³ Id., *Mito e arte*, cit., p. 162.

⁴⁴ Id., *La metafora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990, p. 46.

(1941) si fa cenno a Leopardi nell'ambito della tematizzazione della *Bildung* degli *studia humanitatis* che coinvolge una questione più ampia della mera educazione filologica⁴⁵. Il filosofo distingue una pseudo-filologia, priva di pensiero, ridotta a sterile culto classicista della parola, e una filologia autentica, che si connota come meditazione sull'uomo e sulla sua formazione. Se la filosofia comincia con il problema della parola il compito umanistico della mediazione della parola antica si realizza come formazione dell'uomo poiché risiede «nella parola l'essenza dell'uomo, così il formarsi in base alla parola non significava, come oggi per lo più crediamo, praticare la filologia, bensì sviluppare l'essenza dell'uomo»⁴⁶. La distinzione tra *Bildung* e *Erziehung* mostra come la posta in gioco nella nuova idea di *umanesimo* sia la messa in discussione dell'essenza dell'uomo, della sua *condizione* che accomuna secondo il filosofo le figure di Bruno, Vico e Leopardi. Come per Bruno «ogni rapportarsi originario nei confronti della realtà, sia nel senso politico come in quello concettuale o poetico, scaturisce dall'esperire, dal patire qualcosa di originario e indeducibile, che riveli mondi differenti»⁴⁷ così per Vico e Leopardi⁴⁸ la funzione trascendentale del *pathos* consente un rinnovamento del concetto di *filologia*. Il co-estendersi dei temi *filologici* e *antropologici* implica una rivalutazione dell'idea di *pathos* dove «l'inaudito appare sul palcoscenico della storia»⁴⁹: esso è «passione abissale»⁵⁰ in cui accade il *fenomeno* dell'essere e allo stesso tempo il suo *sottrarsi*. In tale prospettiva il *pathos* metafisico è ciò che Leopardi chiama *illusione* e *natura*. «Le passioni hanno un carattere trascendentale, esse sono cioè condizione delle esperienze

⁴⁵ Id., *Il confronto con la filosofia tedesca in Italia*, in Id., *I Primi scritti 1922-1946*, cit., p. 882.

⁴⁶ Ivi, p. 881.

⁴⁷ Ivi, p. 882.

⁴⁸ Ivi, p. 883.

⁴⁹ Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 92.

⁵⁰ Ivi, p. 40.

e da esse non deducibili»⁵¹ e per il poeta indicano il nostro lasciarsi afferrare dalla realtà, dall'essere che si impone e contro cui urtiamo senza possibilità di sottrarci al suo appello. Grassi afferma che «l'espressione *illusione*, che Leopardi usa in questo senso, ha, rispetto alla terminologia tradizionale che si serve della espressione *a-priori*, il grande vantaggio di esprimere il carattere esistenziale del trascendentale»⁵². Nell'esperienza patica rintracciata nello *Zibaldone* l'uomo si trova di fronte al proprio *disancoramento* e alla propria *angoscia* – che nelle “meditazioni leopardiane” è sostituita dalla *noia* – che «è la fonte della possibilità di pensare (come pensare l'essere) e di filosofare» e in essa «sorge la possibilità di trascendere l'esistente nella sua totalità rendendolo possibile termine di domanda»⁵³. Nel *pathos* dell'angoscia noi esperiamo l'assenza di mondo e la possibilità di implementare ordini di realtà, progettazioni e creazioni, per arginare l'“assenza di mondo” in cui l'uomo è gettato in quanto privo di orientamenti precostituiti. *Dismondanizzazione* e *assenza di mondo* sono il regno dell'Aperto in cui è assente ogni direzione, ogni coordinata, ogni orientamento

in quest'esperienza siamo di fronte all'*Offenheit*, a quella apertura che, non essendo la nostra dimensione, ci paralizza [...] qui gli oggetti diventano trasparenti, quasi fluorescenti, tu non ti puoi più aggrappare a loro, non puoi più tenerli in mano per costruire con loro un mondo, e comincia la sensazione del precipizio⁵⁴.

La passione ha anche un significato *arcaico* nel senso di fondativo: «si è costretti a riconoscere che la passione agisce come *archè*, potenza *elenchica*, che ci espone perché non possiamo liberarci

⁵¹ Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, pp. 156-175, in *Tradizioni della poesia italiana contemporanea*, Roma, Edizioni Theoria, 1988, p. 166.

⁵² Ivi, p. 168.

⁵³ Id., *Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 329.

⁵⁴ Id., *Assenza di mondo*, in «Archivio di filosofia», 1959, p. 226.

da essa, incombe come destino e nella sua luce fa apparire il significato di ogni ente»⁵⁵. Essa consente di prendere coscienza dell'*eventualità* dell'essere, dell'apertura dei mondi, dell'*aletheia* come schiudersi, aprirsi e darsi della concreta situazione storica. Il significato metafisico di *pathos* è rintracciato nel tema leopardiano dell'*illusione* affrontato nel saggio *Sul problema della parola e della vita individuale*. La lettera indirizzata a Walter Otto affronta il tema del rapporto tra il *singolo* (l'individuo) e il *comune* (l'oggettivo) che nella tradizione umanistica italiana si converte in disamina del problema della *parola* come espressione della *vita individuale*, la quale «non ha proprio nulla a che fare con l'individualismo [...] – ma – conduce alla questione sistematica dell'essenza del comune»⁵⁶. La ricerca sul problema della parola nella tradizione italiana e sulla sua incidenza sull'essenza dell'uomo ha come esito la convinzione che l'individuale sia un concetto molto distante dal soggettivo e dal relativo, da ciò che è «riferito all'io»⁵⁷, essendo invece legato all'oggettivo, a «ciò che dischiude il comune»⁵⁸. L'oggettivo, l'autenticamente originario che si fa incontro all'uomo e non giace davanti in qualità di *objectum*, conduce Grassi verso la teoria leopardiana dell'illusione come l'*a-priori*, il trascendentale che *conferisce ordine* all'origine del nostro impulso a sapere che si *impone* come prassi umana di trasformazione del reale⁵⁹. Tale tema è ripreso in *Il reale come passione e l'esperienza della filosofia* in cui una sezione molto significativa è dedicata al poeta in riferimento al concetto di *noia* e *passione*. Per Leopardi

la noia si rivela inaspettatamente come passione [...] poiché la vita è sempre nella sua essenza impulso alla compiutezza e alla felicità [...]

⁵⁵ Id., *Il dramma della metafora*. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio, Roma, L'officina tipografica, 1992, p. 131.

⁵⁶ Id., *Sul problema della parola e della vita individuale. Riflessioni a partire dalla tradizione italiana*, in Id., *I primi scritti*, cit., p. 903.

⁵⁷ Ivi, p. 909.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 914.

così l'uomo non può mai sprofondare nell'assoluta insensibilità e indifferenza⁶⁰.

La noia come morte della vita, vita non vita, vita dell'indistinto e dell'indifferente tuttavia è pur sempre passione, sia pure nel senso del più basso gradino dell'esistenza. Siamo venuti ai temi principali che animano la lettura grassiana di Leopardi presente nei saggi più sistematici dedicati al poeta: *Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt* (1949), Introduzione a Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*⁶¹; *Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni* (1987)⁶²; *Der italienische Schopenhauer* (1987)⁶³; *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?* (1989)⁶⁴. Il testo del '49 è una scelta di passi tratti dallo *Zibaldone*, considerato da Grassi come lo strumento per gettare uno sguardo "all'officina poetica di Leopardi". Pubblicato per la collana *Überlieferung und Auftrag* il contributo prende le distanze dall'impostazione crociana, accolta anche dal Vossler, della interpretazione di Leopardi⁶⁵. L'idea cen-

⁶⁰ Id., *Il reale come passione e l'esperienza della filosofia*, in Id., *I Primi scritti*, cit., p. 1027.

⁶¹ Id., *Wahn, Natur und die Kritik der modernen Verstandeswelt*. Si tratta di una introduzione a Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*, Bern, A. Francke, 1949, pp. 9-34; tr. it. di R. Copioli con il titolo, *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, in *Tradizioni della poesia italiana contemporanea*, Roma, Theoria, 1988.

⁶² Id., *Passione e illusione. Il principio freudiano del piacere e la teoria leopardiana delle illusioni* in «Nuovi Annali della Facoltà di magistero dell'università di Messina», 5, 1987, pp. 69-82, presentato in redazione differente al Congresso su Leopardi a Roma nel 1988, e ora in E. Grassi, *La metafora inaudita*, cit.

⁶³ Id., *Der italienische Schopenhauer*, pp. 125-138, in AA. VV., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, hrsg. Volker Spierling, Piper, München, 1987 (la tr. it è in corso di stampa a mia cura nell'«Archivio di storia della cultura»).

⁶⁴ Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 23-36.

⁶⁵ Cfr. Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., pp. 158-159.

trale che ha ispirato la scelta editoriale di selezionare i passi zibaldonici non tenendo conto del loro effettivo ordine cronologico è quella di restituire la genuina *antropologia* leopardiana attraverso la focalizzazione sul concetto di *illusione*. Secondo Grassi

generalmente le tesi pessimistiche del Leopardi, così come esse, per esempio, hanno ricevuto la loro formulazione nelle cosiddette *Operette morali*, sono note: il nostro compito non potrebbe essere quello di elaborare questo lato del pensiero leopardiano, ma soprattutto quello di delimitare il concetto filosofico dell'illusione nel suo significato sistematico, *etico, sociale e storico*⁶⁶.

Egli si propone di rendere oggetto di discussione non il Leopardi pessimista, non il Leopardi letterato, ma il Leopardi “antropologo”. Il legame tra *antropologia* e *illusione* è al centro dei saggi *Passione e Illusione*, *Lo Schopenhauer italiano*, e *Leopardi e Freud*. Il nesso *antropologia-illusione* coinvolge la discussione sul tema del *Wahns* (illusione, mania, pazzia) e della *Leidenschaft* (passione). Nei due saggi dell'87, *Lo Schopenhauer italiano* e *Passione e illusione*, si analizza il tema della *bella illusione* – anche definita *illusione ingegnosa*⁶⁷. La caratura antropologica dell'illusione emerge in relazione ai concetti di *ordine*, di *costruzione* del mondo etico-politico, e di *scena*. Grassi sostiene che

il misterioso da cui si forma il teatro del mondo, la scena della storia, offre solo l'illusione, l'ossessione di un gioco inquietante nel quale noi stessi siamo solo attori o spettatori ammessi. Dal momento che l'originario è ineducibile, e perciò non è spiegabile in fondo attraverso il ragionamento analitico, esso deve essere così riconosciuto come illusione, come ossessione. *Sicuramente l'illusione è generatrice di ordine, poiché è la ragione di ogni grande azione, di ogni grande epoca, di ogni creazione storica*⁶⁸.

⁶⁶ Ivi, p. 157 (i corsivi sono miei).

⁶⁷ Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, cit., p. 33.

⁶⁸ Id., *Der italienische Schopenhauer*, cit., p. 134 (la tr. it. è mia).

La teoria dell'illusione è in netta contrapposizione alla *ragione*. Per il filosofo «Leopardi si oppone al predominio della ragione ed esplicitamente alla filosofia tedesca razionale astratta»⁶⁹. Il riferimento è al passo zibaldonico sulla *povertà di immaginazione* dei tedeschi⁷⁰ in cui Grassi crede di trovare traccia del proprio filosofare *noetico-non metafisico*, che si identifica con una teoria del *nous* o dell'*ingenium* in cui «la priorità della natura [...] si esprime attraverso la passionalità come illusione»⁷¹. In tale orizzonte il mondo leopardiano

non è una costruzione della ragione, del *logo*, ma è il prodotto di ciò che Leopardi chiama – in antitesi alla ragione – *ingegnosa illusione*, cioè la sofferenza dell'abissale appello della natura [...] contrappone così non solo alla ragione ciò che egli chiama illusione – perché razionalmente non identificabile – ma identifica questa con l'attività ingegnosa⁷².

Attraverso l'illusione la *physis* originaria, l'Abissale, realizza la storia, accade il mondo, avviene la *parousia* della realtà, il suo *phainesthai*. Altre idee importanti sono quelle di *natura* e *vita*: «i concetti di vita, natura, passione e illusione coincidono»⁷³. La *vita* – che sin dagli esordi greci della filosofia è stata interpretata come energia ed *entelechia*, come ciò che ha in sé il lavoro, il limite e il fine, l'*ergon* e il *telos* – in Leopardi diviene qualcosa di connesso al vuoto, al nulla, concetti, questi, privi di carattere negativo ma contraddistinti da una positività originaria generatrice di ordine, di mondo: il nulla prima di generare disperazione e del dolore⁷⁴ entra in contatto con la noia. Nei saggi “leopardiani” di Grassi la *Langeweile* assume quel ruolo *liminare* che l'*Angst* ha nei *Primi Scrit-*

⁶⁹ Id., *Leopardi e Freud*, cit., p. 31.

⁷⁰ G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1997, 3 voll., 5-6 ottobre 1821.

⁷¹ E. Grassi, *Leopardi e Freud*, cit., p. 32.

⁷² Ivi, p. 33.

⁷³ Id., *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., p. 165.

⁷⁴ Ivi, p. 160.

ti: quello di *chiusura* mondana in cui l'uomo è gettato – il suo fondo animale – e allo stesso tempo di *apertura* mondana possibile solo su quella chiusura. La noia è l'aperto, la *Lichtung* nella quale l'uomo fa esperienza della propria vita che è innanzitutto temporalità: essa è caratterizzata da una positività originaria che la rende ben più profonda di una semplice tonalità emotiva divenendo “facoltà di patire”. Infatti

l'indifferente, l'uniforme, li possiamo cogliere e di essi possiamo avere esperienza, solo se si manifestano in modo finito, e la noia [...] ci evidenzia come noi non possiamo vivere nel non limitato e nell'indifferente. In altre parole: se tutto ciò che è e di cui parliamo può presentarsi solamente a condizione che si mostri entro certi limiti – cioè come qualcosa di definito e distinto – allora anche la noia può essere colta solamente in quanto impossibilità di esistere nel non-limitato, nel non-dipendente⁷⁵.

Nella noia è coinvolto lo stesso tema della *léthe* e dell'illatenza: il gioco di svelamento e nascondimento, insito nel cuore della manifestatività, che decide dell'umano. La noia leopardiana come *facoltà di patire* allora diviene un principio *storico-culturale* che solo secondariamente scade a povertà di azione e pigrizia ergendosi a condizione trascendentale del mondo storico dell'uomo. Essa è la *Lichtung*, il nome *kat'exochèn* dell'essere e del mondo, in cui l'avvento dell'umano accade innanzitutto linguisticamente. Qui si installa un altro tema centrale: la critica del mondo moderno presente nello *Zibaldone* mette in luce la qualità umanistica del poeta. Se l'essenza dell'umanesimo va rintracciata nella «questione del *contesto originario*, dell'orizzonte o *apertura* in cui *appaiono* l'uomo e il suo mondo»⁷⁶ allora il tema della *Lichtung*, che si declina come ricerca sulle strutture del mondo umano, sarà centrale. Accanto all'attenzione all'ambito ontologico emerge l'analisi della dimen-

⁷⁵ Ivi, p. 161.

⁷⁶ Id., *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, cit., p. 26.

sione ontica delle concrete *Lichtungen*, che si converte in ricerca linguistica. Per il pensatore i problemi del contesto originario, dell'orizzonte-*Lichtung*

non sono trattati nel pensiero umanistico mediante un confronto logico speculativo con la metafisica tradizionale, ma piuttosto in termini di analisi e di interpretazione del linguaggio [...] il problema del linguaggio solleva la questione fondamentale del rapporto tra parola e oggetto, tra *verbum* e *res*. Oltre a ciò, si fa strada l'idea che solo nella parola e a mezzo della parola (*verbum*) la cosa (*res*) rivela il suo significato⁷⁷.

Se la metafisica tradizionale si interroga sulla cosa ridotta ad ente la ricerca linguistica dell'umanesimo (di cui Leopardi fa parte) è capace di restituire la ricchezza *fenomenologica* della cosa, della *res*, del *pragma*, attraverso un linguaggio che ne rispecchi le infinite e variegata sfaccettature. E se non esistono «cose separate dalle nostre azioni, dai nostri tentativi di trattarle [...] l'essere-in-sé delle cose ci si manifesta solo nella e attraverso l'azione umana»⁷⁸. Occorre quindi riconoscere che «l'oggettività delle cose si rivela nell'azione, nella e con la *praxis*»⁷⁹. Infatti la forma sostantivata *pragma* esprime l'originario rapporto tra l'oggetto e il suo manifestarsi come *cosa* attraverso la *praxis* umana. Entra sulla scena assieme al concetto di *prassi* e di *parola* quello di *situazione*. La co-estensione del mondo (l'oggettivo) e dell'uomo – che si consuma in un rapporto pratico (la fondazione politico-culturale) e linguistico che eccede i limiti dell'*omologia* e dell'*adaequatio* e sconfinava verso la polisemia – si ritrova nel poeta di Recanati e nella sua teoria dell'illusione che si apre ai temi della *situazione*, della *circostanza* e dell'*occasione*. Per Leopardi «attraverso la priorità dell'occasione, della circostanza, della situazione, noi dobbiamo corrispondere all'appello riconoscendo il significato sempre differente

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Id., *Potenza dell'immagine*, cit., p. 80.

⁷⁹ *Ibidem*.

degli enti»⁸⁰. Qui entra in gioco l'illusione nella sua identità con l'*ingenium*. Per Grassi con la teoria dell'illusione

di cui con estrema lucidità ha riconosciuto la necessità e la vanità, [Leopardi] ha compreso che il problema dell'uomo è quello di essere sempre *gettato* in una situazione concreta, quello di trovarsi sempre sospeso sul precipizio del qui e dell'ora, che gli pongono domande a cui non è possibile dare una risposta razionale, universalmente astratta, ma solo passionale⁸¹.

Con il poeta abbiamo una riconfigurazione del tema antropologico che implica una svolta linguistica e ontologica. Siamo di fronte ad una *Kebre* verso un *logos* polisemico che restituisca la multilateralità e polidimensionalità di un reale che si dà fenomenologicamente per scorci, occasioni, circostanze. Si tratta di una *Kebre* verso un'ontologia dinamica e non statica, nella quale il processo di manifestazione nel suo stesso apparire storico si mostra per gradi e forme dicibili solo attraverso il linguaggio metaforico, poiché il *metapherein*, la trasposizione, è la struttura stessa della nostra facoltà di apprensione della realtà: «la parola metaforica esprime a un tempo la struttura fondamentale del continuo mutarsi di ciò che appare e l'unico modo per identificarla. Essa è anche espressione di un'acutezza, di una rapidità intimamente collegata con il *kairòs*, l'istante giusto»⁸² in cui possiamo cogliere il carattere metamorfico dell'apparire attraverso la traslazione del significato. La metafora è proprio questo: «annotazione dei segni indicativi»⁸³ provenienti dal «colloquio con l'abissale che urge, che per pochi istanti ci vivifica e che poi ci fa cadere silenti su una sabbiosa spiaggia [...] senza significato, dalla quale sale l'angoscia perché vivremo l'indeterminato»⁸⁴. Anche in Leopardi

⁸⁰ Id., *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, cit., p. 33.

⁸¹ Id., *La metafora inaudita*, cit., pp. 45-46.

⁸² Id., *Il dramma della metafora*, cit., p. 165.

⁸³ Ivi, p. 14.

⁸⁴ *Ibidem*.

Grassi intravede le tracce di un *colloquio* mai interrotto con l'Abissale in cui si gioca la nostra esistenza: è il senso stesso dell'illusione come ingresso nel *ludus* dell'esistenza, come reazione all'*agorafobia* primordiale.

Nel gioco giocato dell'esistenza [...] si liberano molteplici possibilità, ognora rinnovate, imprevedibili, e dunque tali da frustare qualsiasi tentativo di prevederne razionalmente il senso. Ma che cos'è l'illusione di Leopardi se non, appunto, un *in-ludersi*, un entrare nel *ludus*, uno stare al gioco dell'esistenza?⁸⁵

Il Leopardi "teoreta dell'illusione" diviene portavoce di una *filosofia umanistica* che si traduce nell'idea di un'antropologia che contiene in sé i temi del linguaggio e dell'essere: egli «insegna [...] che l'unica filosofia in grado di tentare questa spiegazione»⁸⁶, il gioco dell'esistenza, «è una filosofia dell'esistenza; una filosofia cioè che, senza pretendere di risolvere il problema razionalmente, prenda atto dell'abisso su cui ogni passione ci sospende»⁸⁷. La focalizzazione sui temi dell'illusione e della natura, della noia e della passione, che solo marginalmente toccano l'ambito del pessimismo, ha svelato il legame con il grande tema antropologico della costruzione del mondo umano. Che cos'è l'uomo e quale sia il suo posto nel mondo: sono questi i quesiti che agitano l'ontologia grassiana e la sua interpretazione di Vico e Leopardi. È emerso dai temi precedentemente analizzati – Vico e l'antropologia delle origini tra fondazione fantastica e disvelamento; il nesso mito-fondazione civile; la funzione trascendentale di noia e illusione in Leopardi – che l'antropogenesi fa tutt'uno con l'antropo-poesi: la nascita dell'uomo avviene con le produzioni umane della civiltà, della storia, della cultura. Solo *illudendoci* sperimentiamo la nostra forza, la nostra umanità e diveniamo ar-

⁸⁵ Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 46.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

tefici del nostro mondo: viene alla luce la connessione poetico-fantastico-ingegnoso fondativa della correlazione umano-civile-politico. Il plesso disegnato da Grassi di metafora-fantasia-ingegno assume un valore teoretico-conoscitivo e solo secondariamente poetico-letterario: si tratta di facoltà che appartengono a quella *topica* che sempre precede nella storia del mondo e dell'individuo l'operazione mentale della *critica*. Memore delle riflessioni vichiane della *Scienza nuova* e delle teorie barocche dell'*ingenium* di Gracián e Peregrini, Grassi affida all'ingegno la capacità di sintesi e connessione del molteplice empirico fino al punto di farne la caratteristica specifica dell'uomo. E non poteva mancare di sottolinearne l'importanza teorica e pratica presente in Leopardi⁸⁸. *Ingenium* come capacità di ritrovare, *fantasia* come facoltà di visione delle somiglianze, *metafora* come atto di trasferimento del significato e quindi creazione di una pertinenza semantica – e non come tropo linguistico, sia esso di sostituzione o di comparazione – concorrono a delineare i *prolegomeni* per un'idea di neo-umanesimo in cui la storicità dell'umano si dispiega tra razionalità e fantasia. Quest'ultima si rivela come facoltà di attivazione di procedure di formalizzazione concettuale, vera e propria facoltà di *apprensione* del reale attraverso una struttura *pato-logica*, o un'*intelligenza senziente*. Concentrandosi sugli aspetti figurativi, simbolici e semantici del *logos* Grassi non rinuncia mai tuttavia alla filosofia: la filosofia deve mutare le sue vesti e divenire *noetica* non più metafisica. «Se l'aspirazione profonda del filosofare tradizionale è di giungere a una chiarificazione logica razionale, oggettiva che parte da un'ontologia che culmina in una metafisica»⁸⁹, quella di Grassi ha come scopo l'elaborazione di un'idea di *nous* – dove *nous* si identifica con *ingenium*⁹⁰ – che ha come oggetto il reale,

⁸⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., 1 luglio 1821 [1254].

⁸⁹ E. Grassi – E. Hidalgo Serna, *Filosofare noetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte*, Lecce, Congedo, 1991, p. 15.

⁹⁰ Ivi, p. 20.

«l'ontologia non logica ma situazionale»⁹¹ in cui la metamorfosi del mondo non può che trovare espressione in un orizzonte di dicibilità che è metaforico. La svolta verso un filosofare noetico non metafisico si poggia su un ripensamento della filosofia e della filologia, che non si riduce a “una mediazione delle opere antiche” ma è una “scienza sperimentale”, una meditazione sull'essenza dell'uomo e sulla sua *Bildung* a partire dal problema della *parola*. La ricostruzione di un'essenza dell'uomo è al centro anche delle riflessioni del Leopardi grassiano *teoreta dell'illusione*, il cui significato sociale etico e politico viene ribadito contro un'«Europa tutta civilizzata»⁹² in cui «la civiltà, la scienza e l'impotenza sono compagne inseparabili»⁹³. Viene in mente il mondo vichiano dominato dalla “boria dei dotti” in cui le forze autentiche dell'uomo, la natura e le illusioni, hanno perduto la loro *virtualità* politico-fondativa per lasciare spazio ad un sapere chiuso nei limiti del *mos geometricus*. L'attenzione grassiana verso il poetico, che restituisce le *circum-stantiae* della *res* attraverso la molteplicità dei *verba*, va interpretata come l'ennesimo tentativo di dire la cosa stessa della filosofia, l'*autò tò pragma*, ciò che è in questione nella parola e nel pensiero, l'esistenza umana che è in gioco:

così poesia e filosofia stanno l'una accanto all'altra: chi non ha immaginazione, sensibilità, capacità di entusiasarsi o facilità a vivere belle rappresentazioni illusorie, non conoscerà mai la verità, perché ogni analisi può essere portata avanti solo dove la *materia della vita* è riccamente delineata. Non si tratta di riconoscere il mondo *a posteriori* ma di giungere a conoscenza dei principi agenti, dei quali innanzitutto può avere origine ogni mondo, anche quello della filosofia⁹⁴.

E Leopardi e Vico hanno insegnato, contro le devastazioni dell'intelletto, questa filosofia dell'esistenza che guarda al *phaine-*

⁹¹ Ivi, p. 30.

⁹² G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., 24 marzo 1821.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ E. Grassi, *Illusione, natura e critica del mondo intellettuale moderno*, cit., p. 172.

sthai, all'apparire nel quale viviamo, non con *l'occhio* della metafisica ma con quello dell'ingegno, l'unico in grado di cogliere «l'appello che ci chiama da questo abisso»⁹⁵: l'appello dell'origine.

⁹⁵ Id., *La metafora inaudita*, cit., p. 46.

Profili degli Autori

FABIANA CACCIAPUOTI, a lungo conservatrice del fondo leopardiano della Biblioteca Nazionale di Napoli, è membro del cda e del comitato scientifico del Centro nazionale di studi leopardiani. Curatrice di numerose mostre dedicate a Giacomo Leopardi (*Giacomo Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1987; *Giacomo Leopardi: la vita, i luoghi, le opere*, con trad. in inglese, francese, spagnolo, Napoli, Macchiaroli, 1990; *Da Recanati a Napoli*, Napoli, Macchiaroli, 1998; *Viaggio nella memoria*, Milano, Electa, 1998; *Leopardi e Tolstoj. Il respiro dell'anima*, Milano, Electa, 2011), a partire dagli anni '90 ha portato avanti una ricerca sulla scrittura dello *Zibaldone di pensieri* di Giacomo Leopardi, tra Italia (Scuola Normale di Pisa, 1990-1994) e Francia (tesi di stato alla Sorbonne nouvelle e relativi seminari al Collège de France 2005-2206) che si è realizzata nei volumi: G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1994, vol. X; G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, edizione tematica a cura di F. Cacciapuoti, Roma, Donzelli, 1997-2003 (6 voll.); nuova edizione Roma, Donzelli, 2014.

ANNA DI SOMMA, laureata in Scienze Filosofiche, è attualmente dottoranda presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II" con una tesi sul filosofo Ernesto Grassi dal titolo "La prospettiva filosofica di Ernesto Grassi tra antropologia, logica e ontologia". Tra le sue pubblicazioni: *Il grande Kronos dai torti pensieri. Considerazioni in margine a L. Ruggin, Lo Spirito è tempo. Saggi su Hegel*, in «Philosophia», IX, 2, 2013; *Heidegger e l'attuazione della filosofia. Note a quattro recenti studi heideggeriani*, in «Logos», 9, 2014; *Saggio sulla Lichtungsgeschichte in M. Heidegger*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», 2014; *Un intellettuale di Vocazione. A proposito de La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, in «Studi interculturali», 1, 2014; *La Hora de Pan en Reisen ohne anzukommen. Eine*

Konfrontation mit Sudamerika de Ernesto Grassi, in AA. VV, *Magister et discipuli. Filosofia, historia, politica y cultura*, Bogotá, Penguin Random House, 2016; Recensione a E. Melandri, *I generi letterari e la loro origine*, in «Discipline filosofiche», 2016; “*Fenomenologia della frammentazione*”, recensione a A. Canzonieri, *Ermeneutica della vita pratica. Deliberazione e persuasione attraverso Heidegger e Aristotele*, in RTH, 2017; “*Meditazioni sudamericane*”: la tappa sudamericana dell’*onto-antropo-logia* di Ernesto Grassi, in «Studi interculturali», 1, 2017; *Metafisica, temporalità, io: la lettura heideggeriana della Critica della ragione pura di Kant*, in cds per I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di filosofia moderna*, Limina Mentis, Villasanta, 2017; *Il ruolo di Platone nell’onto-antropo-logia di Ernesto Grassi*, in cds in A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Limina Mentis, Villasanta, 2017.

MARIA DONZELLI, professore di Storia della Filosofia all’Università “l’Orientale” di Napoli, ha insegnato anche all’Università di Salerno ed è stata visiting professor nelle Università di Digione, Parigi 1 Sorbona, Nizza, Valencia, Tunisi, Rabat, ecc. Ha collaborato con il CNR italiano e il CNRS francese. Delegata del Rettore per le Relazioni internazionali de “l’Orientale” (2002-2008) e referente per il Mediterraneo fino al 2011, ha fondato e diretto il Centro di Studi d’ateneo sulle Culture del Mediterraneo (2007-2011). Autore di numerose pubblicazioni nel quadro della storia della filosofia moderna e contemporanea, è specialista di Giambattista Vico e di Auguste Comte, cui ha dedicato e dedica molta parte dei suoi studi. Altre sue pubblicazioni sono dedicate alla valorizzazione delle differenze culturali nell’area mediterranea. Ha diretto numerosi progetti di ricerca, master, Summer School, tesi di dottorato, ecc. e ha coordinato numerose convenzioni inter-universitarie. È componente della redazione della Rivista “Studi filosofici” del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali de “l’Orientale” e della Rivista di “Storia della storiografia”. Attualmente è componente del Consiglio di Amministrazione e del Consiglio

scientifico della Maison d'Auguste Comte a Parigi, componente del Consiglio di Amministrazione della Fondazione dell'Assemblea dei Cittadini del Mediterraneo (FACM) con sede a Valencia e componente del suo Consiglio consultativo. Ha fondato l'Associazione "Peripli. Culture e Società Euromediterranee", di cui è Presidente, collabora con istituzioni d'importanza nazionale e internazionale come l'Università LUISS di Roma, l'Istituto di Studi Filosofici di Napoli, l'Istituto di Studi Storici di Napoli, il Movimento Europeo, la Fondazione Anna Lindh, la Copeam/Rai, oltre che con le Università di Rabat (Mohammed V- Agdal e Mohammed V- Souissi), di Tunisi, del Cairo, di Tarragona, di Nizza, ecc. e con vari Consolati, Ambasciate e Associazioni culturali attive nell'area mediterranea.

STEFANO GENSINI è dal 2006 titolare di Filosofia e teoria dei linguaggi presso la Sapienza, Università di Roma. Ha in precedenza insegnato a vario titolo presso le università di Cagliari, Salerno, Napoli Orientale e Napoli Suor Orsola Benincasa. Si occupa di storia delle idee sui segni e le lingue, teorie della comunicazione, semiotiche dei linguaggi animali. Fra i suoi libri *Linguistica leopardiana* (1984); *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz* (1991); *Volgar favella. Percorsi di storia del pensiero linguistico italiano* (1993); *De linguis in universum. On Leibniz's ideas on language* (2000); *Manuale di semiotica* (2004); *Animal loquens* (con M. Fusco, 2010); *Filosofie della comunicazione* (con L. Forgione, 2012); *Apogeo e fine di Babele* (2016). Ha curato edizioni commentate degli scritti linguistici di Leopardi (1998) e Leibniz (1990, 1995). Ulteriori costanti dei suoi interessi scientifici sono autori come Fabrizi d'Aquapendente, Vico, Darwin, Cattaneo e Gramsci. Insieme a Giovanni Manetti dirige presso ETS (Pisa) la rivista «Blityri» (2012-) e in collaborazione con Marina De Palo, presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza, il «Laboratorio di Storia delle idee linguistiche» (LabSil).

MARIA TERESA IMBRIANI è Associato di Letteratura Italiana presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi della Basilicata. Ha condotto ricerche su autografi di scrittori otto-novecenteschi, da cui sono scaturiti contributi impegnativi: l'edizione critica della *Fiaccola sotto il moggio* di d'Annunzio per l'Edizione Nazionale delle Opere presieduta da Pietro Gibellini (2009) e l'edizione commentata del *Carteggio D'Ancona – Torraca*, uscita nel 2003 per i “Carteggi D'Ancona” della Scuola Normale Superiore di Pisa, diretta da Alfredo Stussi. Nella raccolta *Studi su Francesco Torraca* (2012) sono confluiti alcuni dei lavori dedicati al celebre trascrittore delle lezioni della “seconda scuola” di De Sanctis. Tra le altre pubblicazioni si segnalano: *«I padri della terra». Perlustrazioni sulle fonti della poesia di Scotellaro* (in «Forum Italicum», 50, 2016, 2, pp. 694-713); *Un poema per la Controriforma: «Le lagrime di San Pietro» di Luigi Tansillo* (in *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, vol. V, pp. 605-623); *Dieci poesie di Sibilla Aleramo negli Archivi del Vittoriale* (in «Giornale storico della letteratura italiana», CXXII, 2006, pp. 263-277); *«Io cavaliere errante dell'insegnamento»: nuovi documenti su Pascoli a Matera* (in «Rivista pascoliana», 12, 2000, pp. 205-226). Ha curato il volume *Poeti neoclassici dell'Ottocento* (2004) per la collana “Cento Libri per Mille Anni” diretta da Walter Pedullà.

ROBERTO LAURO è docente di Materie letterarie e latino nei Licei e cultore della materia in Letteratura italiana presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Borsista dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici nell'a. a. 2007-08, dal 2012 è Direttore di redazione della rivista online «Appunti leopardiani» (<www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br>). Collabora al progetto di ricerca su Vico-Leopardi, frutto di una convenzione tra il Centro Nazionale di Studi Leopardiani e l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (CNR). I suoi interessi di ricerca riguardano l'opera di Giacomo Leopardi, con particolare riferimento alla *Crestomazia della*

prosa e allo *Zibaldone*, di cui studia il pensiero linguistico e il lessico. Ha partecipato a convegni nazionali e internazionali ed ha al suo attivo diverse pubblicazioni. Tra i contributi si ricordano *Leopardi e la questione dell'anima: origine, essenza, destino*, in «Appunti leopardiani», 2, 2011, 2; *Filologia e lingua nella Crestomazia della prosa*, in *Giacomo dei libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, a cura di F. Cacciapuoti, Milano, Electa, 2012, pp. 251-269; *Plurilinguismo leopardiano. Il caso dello Zibaldone*, in *Lo «Zibaldone» di Leopardi come ipertesto*, Atti del Convegno internazionale, a cura di M. de las Nieves Muñiz Muñiz, Firenze, Olschki, 2013, pp. 201-217; *Le idee e le parole. Il lessico straniero nello "Zibaldone"*, in *Ten Steps. Critical Inquiries on Leopardi*, a cura di F. Camilletti e P. Cori, Oxford, Peter Lang (Italian Modernities Series), 2015, pp. 87-119.

MAURIZIO MARTIRANO è professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università degli Studi della Basilicata. Ha studiato autori della tradizione filosofica e storiografica tedesca (F. Ch. Schlosser, G. G. Gervinus, E. Troeltsch, E. Cassirer) e italiana, con particolare riferimento a Vico e alla tradizione della filosofia civile (Cuoco, Ferrari, Cattaneo, Villari, La Vista, Labriola). Tra i suoi libri: *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Giambattista Vico* (Napoli, A. Guida, 2001); *«Il senso del concreto». Contributo ad una storia della cultura napoletana tra Otto e novecento* (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003); *Napoli capitale. Un dibattito filosofico-politico all'alba della "nuova Italia"* (con un'appendice di scritti di Giuseppe Ferrari, Giuseppe Ricciardi e Federico Persico), in «Civiltà del mediterraneo» numero monografico, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 18-19 (2010-2011), pp. 41-167; *A Milano e a Napoli: biografia, cultura storica, filosofia in Vincenzo Cuoco* (Milano, Mimesis, 2011); *Filosofia, rivoluzione, storia. Saggio su Giuseppe Ferrari* (Napoli, Liguori, 2012). Più recentemente ha pubblicato il carteggio tra Luigi Salvatorelli e Giorgio Levi Della Vida (*La pazienza della storia. Carteggio (1906-1966)*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche»,

XXXI, 3, 2013), introducendolo con un saggio intitolato *Per un'Italia civile. Politica e cultura storica nel carteggio Levi Della Vida – Salvatorelli* (pp. 405-510). Tra i suoi interessi più recenti anche le questioni legate alla filosofia interculturale.

ANTONIO PANICO si è laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" nel 2015, con una tesi sul pensiero filosofico di Leopardi. Fa parte del gruppo di studiosi e ricercatori che lavora al progetto di ricerca sui rapporti tra Vico e Leopardi, promosso dal Centro Nazionale di Studi Leopardiani e dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e scientifico moderno (CNR). Collabora con la rivista online «Appunti leopardiani» (<www.appuntileopardiani.cce.ufsc.br>). Ha partecipato al Convegno *Dio come «infinita possibilità». Leopardi e il pensiero religioso* (Istituto Superiore di Scienze Religiose di Caserta, 4 maggio 2017), con una relazione dal titolo *Riflessioni sull'ateismo leopardiano*. È stato relatore al XIV Convegno Internazionale di Studi Leopardiani su *Leopardi nella cultura del Novecento. Modi e forme di una presenza* (Recanati, 28-30 settembre 2017), con un intervento sull'influenza di Leopardi sull'opera di Carlo Michelstaedter. Attualmente insegna Filosofia e Storia nei Licei.

MANUELA SANNA è direttrice dell'Istituto per la Storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio nazionale delle ricerche. Si occupa di cultura storico-filosofica tra '600 e '700. Ha dedicato lavori a Leibniz, Tschirnhaus e Vico, ed è membro del Consiglio scientifico dell'edizione critica delle *Opere* di Giambattista Vico, per la quale ha curato la raccolta delle *Epistole* (Morano, 1993), il *De rebus gestis Antonj Caraphei* (Guida, 1997) e – insieme a Paolo Cristofolini – la *Scienza nuova* del 1730 (Guida, 2004) e la *Scienza nuova* del 1744 (Edizioni di storia e letteratura, 2013). Ha curato anche la nuova e più recente traduzione italiana del *De antiquissima Italorum sapientia* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2005). Negli ultimi anni le sue ricerche si sono cen-

trate sul rapporto tra conoscenza immaginativa e verità, e su questo tema sono uscite le monografie: *La "Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". Note sul concetto vichiano di conoscenza* (Guida, 2001) e *Immaginazione* (Guida, 2007). Con Vincenzo Vitello ha curato il volume: G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744* (Bompiani, 2012).

GIOVANNI SCARPATO, dottore di ricerca in Storia, è stato assegnista di ricerca in Storia delle Dottrine Politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Ha pubblicato articoli e recensioni per le riviste «L'Acropoli», «Il Mestiere di Storico», «Logos», «Storia del Pensiero politico». Sulla rivista «Il pensiero politico» (1/2017) è apparso il suo articolo *Vico e Rousseau nel Settecento italiano*, dedicato alla ricezione dei due grandi filosofi negli ambienti culturali italiani. Questo contributo è parte di uno studio monografico di prossima pubblicazione dedicato alla ricezione della filosofia di Giambattista Vico tra Settecento e primo Ottocento.

Maurizio Martirano, Università degli Studi della Basilicata
maurizio.martirano@unibas.it

Manuela Sanna, ISPF-CNR, Napoli
sanna@ispf.cnr.it

Itinerari di ricerca intorno a Vico e a Leopardi: potenza e limitatezza dell'umana conoscenza, a cura di M. Martirano e M. Sanna, Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche ("I Quaderni del Lab", 5), 2017. ISBN 9788890871238.

Abstract

Research paths around Vico and Leopardi: power and limits of human knowledge. This volume collects the papers presented at a seminar held in Potenza in November 2016 and constitutes the first outcome of a research project promoted by the *Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* of the National Research Council, the *Centro nazionale di studi leopardiani* in Recanati, together with the National Library *Vittorio Emanuele III* in Naples and a network of Italian and foreign universities. The aim is to reflect on the relationship between Vico and Leopardi by reading jointly the *Scienza nuova* and the *Zibaldone*, without neglecting traces spread in other works, as well as the identification of the sources inside Vico's and Leopardi's libraries. The research bears witness to the fortune of the *Scienza nuova* in the early XIXth century and shows how Vico and Leopardi recapture in their works issues debated throughout Europe. Among them the relationship between philosophy and poetry, the analysis of the forms of knowledge (i.e., "poetical wisdom", "fairy tale", "myth"), the semantics of imagination, the relationship between civilization and barbarism, as well as language-related issues such as "origins of languages", "symbolic language", "language and thought".

Keywords

G. Vico; G. Leopardi; Philosophy; Poetry; Italian Culture

Laboratorio dell'Ispf
<http://www.ispf-lab.cnr.it>